

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

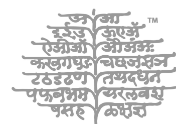
नवभारत

वर्ष १७ वे] जून १९६४ [अंक ९

म. फुलें ते भाऊराव पाटील : काही विचार	प्रा. एस्. एस्. भोसले
" सिनिक् " भर्तृहरि	श्री. ग. उ. थिटे
पन्हाळा परिसंवाद : जातिभेद निर्मूलन	समीक्षक: श्री. दत्ता साबळे
व्यासोच्छिष्टं जगत् सर्वम्	श्री. ना. गो. चापेकर
डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांचे — समाजशास्त्र विषयक विचार	प्रा. मा. प. मंगुडकर
प्र. स. पक्षाचे रामगढ अधिवेशन	ले. निरीक्षक
प्रा. जोगांची करुणरसमीमांसा	श्री. मनोहर माधव अळतेकर
प्रा. वाडेकर ह्यांचे निगामी तर्कशास्त्र	प्रा. मे. पुं. रेगे

सार-संकलन : मागासलेली राष्ट्रे व विज्ञानाची प्रगति, चिंतनीय अवस्था आणि उपाययोजना, विद्यापीठ :– सर्वांत अधिक प्रभावी साधन, वैज्ञानिकापेक्षा विज्ञाननिष्ठ लोकनेतेच हवेत.

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सतरावे
अंक नववा

नवभारत

जून
१९६४

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

म. फुले ते भाऊराव पाटील : काही विचार	प्रा. एस्. एस्. भोसले	१–१३
" सिनिक् " भर्तृहरि	श्री. ग. उ. थिटे	१४–१६
पन्हाळा परिसंवाद : जातिभेद निर्मूलन	समीक्षक : श्री. दत्ता साबळे	१७–२२
व्यासोच्छिष्टं जगत् सर्वम्	श्री. ना. गो. चापेकर	२३–३२
डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांचे — समाजशास्त्र विषयक विचार	प्रा. मा. प. मंगुडकर	३४–४१
प्र. स. पक्षाचे रामगढ अधिवेशन	ले. निरीक्षक	४२–४५
प्रा. जोगांची करुणरसमीमांसा	श्री. मनोहर माधव अळतेकर	४६–५४
प्रा. वाडेकर ह्यांचे निगामी तर्कशास्त्र	प्रा. मे. पुं. रेगे	५५–६६

सार-संकलन : मागासलेली राष्ट्रे व विज्ञानाची प्रगति, चिंतनीय अवस्था आणि काही उपाययोजना, ६७–६८
विद्यापीठ : सर्वात अधिक प्रभावी साधन, वैज्ञानिकांपेक्षा विज्ञाननिष्ठ लोकनेतेच हवेत.

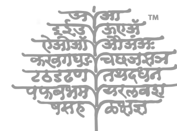
वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२)	धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५·००
	कापडी बांधणी	५३·००
(४)	मीमांसादर्शन	३०·००
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ६	२३०·००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६·००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०·००
(८)	हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...	५·००
(९)	वैदिक संस्कृतीचा विकास	६·००
(१०)	नवमानवतावाद	२·५०
(११)	मानवाचा आदर्श	३·००
(१२)	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(१३)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...	२·५०
(१४)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००

अनुक्रमणिका

ज्या आघाताच्या केवळ कल्पनेनेही भारताचे अंतःकरण गेली काही वर्षे भयाकुल कातर होत असे तो आघात अखेरीस आकस्मिकपणे दि. २७ मे या दिवशी भारतावर झाला. पंडित जवाहरलाल नेहरू यांच्या निधनाने भारतालाच नव्हे तर साऱ्या जगाला दुःखाची एक तीव्र वेदना जाणवली. आपल्या व्यक्तिमत्त्वाच्या उंचीने आणि आपल्या कार्याच्या प्रेरणेने आपापल्या राष्ट्राला दिलासा देणारे अनेक राष्ट्रपुरुष प्रत्येक राष्ट्रात निर्माण होत असतात. परंतु जी व्यक्ति गेल्याने आपला एक आधार गेला असे सर्व मनुजमात्राला वाटावे अशा उंचीची आणि कर्तृत्वाची माणसे फार क्वचित् निर्माण होतात. भारताने एका पिढीच्या अंतराने गांधीजी आणि जवाहरलाल नेहरू असे या कोटीतले दोन महापुरुष जगाला दिले; आणि म्हणूनच या दोघांच्या निधनाच्या वेळी जगातील आबालवृद्धांच्या भावना हेलावून आल्या. अशी माणसे प्रत्येक पिढीत निर्माण होतातच असे नाही. त्याचप्रमाणे आधी कल्पनाही नसताना एखादा माणूस असा अचानक प्रकाशात येतो आणि जगाला चटका लावून जातो. प्रेसिडेंट केनेडींचे जीवनमरण हे याचे उदाहरण म्हणून सांगता येईल. भारताच्या आजच्या पिढीत कदाचित् अशाच स्फुरणाचे स्पंदन आजही कोठेतरी होत असेल.

भारतात जवाहरलालजींचे स्थान हे अक्षरशः 'एकमेवाद्वितीय' असे होते. गांधीजींच्याविषयी आम जनतेच्या मनात प्रेमादराची भावना होती. परंतु त्यात आदराचा भाग अधिक होता. जवाहरलालजींच्या विषयी जनतेचे अकृत्रिम प्रेम नुसते ओसंडून वाहत होते. हा पूर अखेरच्या क्षणा-पर्यंत केव्हाच आटला नाही. जवाहरलालजींचे यश, अपयश, राग, लोभ, चालणे, बोलणे, चिडणे, हसणे या साऱ्या गोष्टींचे अत्यंत आपुलकीच्या भावनेने जनतेने कौतुकच केले. जवाहरलालजींनी अनेकदा चुकाही केल्या असतील. परंतु त्यांचे सर्वांत मोठे यश हे की या भोळ्या भाविक जनतेला त्यांनी कधीही अंतर दिले नाही. तिच्या भावनेशी जोडलेला आपल्या जीवनाचा भावमय धागा कधी तुटू दिला नाही. वरच्या वर्तुळात वावरत असताना एकाकी सिंहाप्रमाणे जवाहरलाल वावरत आहेत असे वाटे. 'Wandering companionless among stars that have a different birth' या शेलीच्या ओळींची आठवण व्हावी अशा अनिकेत विमनस्क वृत्तीने ते आपल्या वरिष्ठ वर्तुळात वावरत असत. त्यांच्या काव्यमय संवेदनाशील मनाला ही एकाकीपणाची जाणीव नसेल असे कसे म्हणता येईल. परंतु हा एकाकीपणा, ही विमनस्कता ते त्या वर्तुळातून निघून जनसागराच्या लाटांपर्यंत येऊन पोहोचले की कोठच्या कोठे नाहीसा होई. जनतेची वृत्ति ही लहान बालकासारखी असते. आपल्यावर खरे प्रेम कोण करते याची मनोमन पक्की जाणीव त्या अबोध जीवाला असते. आणि हा विश्वास ज्याठिकाणी निर्माण झाला त्याठिकाणची जनतेची श्रद्धा कशानेही ढळू शकत नाही.

आज ती जनता खऱ्या अर्थाने अनाथ आणि पोरकी झाली आहे. एक प्रकारच्या सुन्न अचेतन अवस्थेत जनतेने आतापर्यंत स्वतःला सावरले आहे. जनतेचे हृदयावर सहजपणे अधिराज्य चालवणारा आणि आपली स्वतःची आंतरिक श्रद्धा पूर्णपणे लोकशाही मूल्यावर असणारा असा नेता नेतृत्वपदी असणे ही भारताची आजच्या कालखंडातील एक ऐतिहासिक गरज आहे. गांधीजी आणि जवाहरलाल यांचा वारसा घेतलेल्या भारतात आजही ही गरज भागविली जाईल अशी आशा आपण करू या. परंतु हे जोपर्यंत घडत नाही तोपर्यंत जनतेनेच सश्रद्ध अंतःकरणाने व जागरूक वृत्तीने लोकशाही मूल्यांचे रक्षण करीत राहिले पाहिजे. अशी सश्रद्ध जागृति हीच जवाहरलालजींना वाहिलेली खरी श्रद्धांजलि होय.

तेजोऽसि तेजः मयि धेहि ।
ओजोऽसि ओजः मयि धेहि ।
वीर्यमसि वीर्यं मयि धेहि ।
सहोऽसि सहः मयि धेहि ।

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्रा. एस्. एस्. भोसले

म. फुले ते भाऊराव पाटील : काही विचार

१

१८१८ मध्ये शनवारवाड्यावर युनियनजॅक फडकला. बाळाजीपन्त नातूसारख्या स्वदेशी फितूर माणसाच्या हातून फडकला आणि मराठेशाहीची इतिश्री घडली, ब्रिटिश साम्राज्याची द्वाही फिरली. आंग्लाई आली नि थंड गोळा होऊन पडलेल्या या देशाची अस्मिता झिरपू लागली.

सामान्य जनता मोहनिद्रेत असली तरी काळाचा वेध साधणारे 'कालपुरुष' रिपव्हॅन विकलप्रमाणे अगदीच तुस्तावून पडले नव्हते : त्यानी परिस्थिति पाहिली, न्याहाळली, अनुभविली, अभ्यासिली, तिचे मूल्यमापन करून काही गणिते मांडली. नागरी आणि नांगरी दोन्ही वर्गातील विचारवंतांनी मांडलेल्या विचारपरंपरांनी आपापल्या परीने मूल्यमापनाचे माप घातले, शक्य तेवढे जोखून घेतले. गोपाळराव आगरकर, लो. टिळक, महर्षि अण्णासाहेब कर्वे, न्या० तेलंग, न्या. रानडे, गोपाळ कृष्ण गोखले, भांडारकर हे पहिल्याचे तर म. फुले, राजर्षि शाहू महाराज, महर्षि अण्णासाहेब शिंदे, सद्गुरु गाडगेबाबा, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि कर्मवीर भाऊराव पाटील हे दुसऱ्या विचारपरंपरेचे प्रतिनिधि होत. या दोन्ही विचारपरंपरांनी स्वकीय जीवितकार्य निवडून त्याचा यथाशक्ति पाठपुरावा केला. या प्रयत्नात या दोन्ही परंपरात द्वैत उभे राहिले नाही असे नाही. पण झाल्या गोष्टी इतिहासजमा आहेत. विसाव्या शतकात वावरणाऱ्याला या मृतांच्या शवविच्छेदनाची गरज नाही. या दोन्ही परंपरांनी, परस्परांच्या केवळ कुरापतीपेक्षा, उचापतीपेक्षा महाराष्ट्राला कोणते प्रगल्भ विचारधन दिले, त्या द्वारा सौहार्दाच्या भावनेने महाराष्ट्राचे धारण आणि पोषण कसे पुष्ट केले हे अधिक महत्त्वाचे आहे.

२

नागरी समाजधुरिणांनी स्वीकारलेल्या कार्यामागील दृष्टीतून नांगरीनेते उभे राहिले. नागरी नेत्यांची दृष्टि आणि दृष्टिकोन, त्याद्वारा स्वीकृत केलेली कार्यकक्षा ग्रामीण–समाजापर्यंत–बहुजनबहुहितवादापर्यंत–पोचू शकली नाही, ग्रामीण–समाजाच्या वेदना–व्यथांची 'आच' त्यांना लागली नाही, "तेच पतित की जे आखडिती प्रदेश साकल्याचा" हा तत्त्वभाग नागरनेत्यांच्या मनःप्रवृत्तीला आणि विचारजीवाला जिंकून घेता तर नांगरनेत्यांचा उद्भव घडला नसता, घडलेल्या 'अपरमित' विनाशापासून महाराष्ट्र वाचू शकला असता, सांप्रतच्या भारतीय राजकारणातील, महाराष्ट्राच्या पीछेहाटीला इतका वेग आला नसता, अव्वल इंग्रजीतील समतेसाठी चाललेल्या, झगड्याचा महाराष्ट्राचा इतिहास वेगळ्या संदर्भात मांडावा लागला असता. पण हे घडू शकले नाही. महाराष्ट्राच्या गेल्या दीडशे वर्षांच्या प्रचंड खळबळीच्या, अपूर्व जागृतीच्या, आणि न 'भूतो' उत्साहाच्या कालखंडातील महाराष्ट्राची ही पहिली शोकान्तिका होय. नांगर–नेत्यांनी अश्रु ढाळीत न बसता, महाराष्ट्राच्या जीवनाची पुढची शोकान्तिका टाळण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला. अन्यथा महाराष्ट्र शेकडो मरणे मेला असता, भौगोलिकदृष्टीने जिवंत राहता तरी खऱ्या अर्थाने नामशेष होता ! प्रामुख्याने, ग्रामीण समाजाच्या उद्धारासाठी अव्वल इंग्रजीत झालेल्या चळवळीत नांगरनेत्यांचे ऋण ग्रामीण समाजावर अधिक आहे, केवळ शे–सव्वाशे वर्षांच्या अविरत प्रयत्नांनी नांगरनेत्यांनी महाराष्ट्राचा एक हजार वर्षांचा इतिहास पुढे नेला.

३

या इतिहास बांधणीतील अव्वल मानकरी म. ज्योतीराव फुले होत. सामाजिक गुलामगिरीच्या विरुद्ध बंड पुकारणारे, तत्कालिन हिंदुस्थानातील हे पहिले पुरुष. ज्योतिराव फुल्यांचा काळ हा हिंदुस्थानात ब्रिटिश स्थिरपद पावल्याचा काळ आहे. ब्राह्मण्याच्या धार्मिक आणि सामाजिक गुलामगिरीत ब्राह्मणेतर खितपत असल्याचा फुल्यांचा अनुभव होता, मत होते. या आंतरबाह्य गुलाम-





गिरींची लोकाना इतकी लोचट संवय झाली होती की, तिच्या विरुद्ध हातपाय हालवायचा विचार (बोलण्याचा दूरच राहो) तिच्या मनात येत नव्हता. मुडदूस झालेल्या मुलासारखी निर्बळ, पोलिओ झालेल्या बालकासारखी तिरपागडी, दुर्बळ नि क्षयाने खिरणाऱ्या माणसासारखी निःसत्त्व लुकडी अवस्था या समाजाची होती. न्याय द्यायचा तो दलिताला, सोय पाहायची ती पीडिताची, श्रीमंताची नव्हे. दलितपीडिताला अविलंबे न्याय देण्यानेच भावी क्रांतीची भीषणता रोखली जाते, हे 'समाजवादा'तील मूलगामी तत्त्व जाणणाऱ्या फुल्यांनी दलितांचा उद्धार हे जीवितकार्य मानले. अनेकविध 'सत्यशोधकी' चळवळी करताना लोकहितवादीप्रमाणे फुल्यांची सारी भिस्त होती शिक्षणावर! बहुजनांच्या शिक्षणाची स्थिती यावेळी काय होती? "प्रजेच्या नैतिक आणि भौतिक प्रगतीची जबाबदारी सर्वस्वी सरकारवरच आहे अशा तऱ्हेच्या उच्च व आकर्षक तत्त्वाना त्यावेळच्या सरकारी ठरावातून जरी साळसूदपणे मान्यता दिलेली होती, तरी देखील तत्कालीन अधिकाऱ्यांनी बहुजनसमाजाच्या शिक्षणाकडे जाणूनबुजून दुर्लक्ष केले होते. समाजातील बुद्धिमान व वजनदार वर्गास सरकारी नोकरीच्यारु पेरी बेडीने जखडून टाकून त्यांच्या मदतीने या देशात आपले आसन स्थिर करण्याचा त्यांचा मनसुबा होता आणि याच दृष्टीने त्यांनी आपल्या शिक्षणकार्याची रूपरेषा आखली होती." –(महाराष्ट्राचे उपेक्षित मानकरी : प्रा. गं. बा. सरदार, पा. ११३).

४

सामाजिक क्रांतीच्या अत्युच्च ध्येयाने प्रेरित होऊन ही कोंडी फोडण्याचे काम म. फुले यांनी केले. बीज पेरून उद्यान कसे उभे करायचे, कसे फुलवायचे हे फुल्यांना चांगले माहीत होते. शिक्षणाखेरीज माणसाचे आयुष्य दिशाशून्य आहे, ते माणसाच्या आयुष्याची दिशा ठरविते, शिक्षण मिळाले की, बहुजन जागा होईल, त्याची दृष्टि फाकेल, ती व्यापक होईल, 'असंच चालायचं' ही त्याची आत्मविनाशी संतुष्ट वृत्ति नाहीशी होईल, तो खेळता होईल, चिकित्सक बनेल, आपल्या आचारातील वैगुण्ये स्वतःच हुडकून काढील, हवा तो बदल करील, घडवून आणील, पण त्यासाठी शिक्षण हवे. शिक्षणाच्या अनिवार लालसेने झपाटलेल्या फुल्यांच्या या दृष्टीमागे बहुजन समाजात आत्मप्रत्यय व आत्मावलोकन उत्पन्न करण्याचा दृष्टीकोन होता. आपण कोण आहोत, समाजात आपले स्थान काय आहे, आपल्या स्वतःभोवती पसरलेल्या परिस्थितीचा अर्थ काय आहे, याची जाणीव नसणारे लोक स्वतंत्र होऊ शकत नाहीत, आत्मोन्नति करू शकत नाहीत, त्यांच्यात गुणांचा आणि कर्तृत्वाचा विकास होत नाही; ते दासच राहतात. समाजशास्त्राचा हा सिद्धान्त 'माळी' फुल्यांना चांगलाच अवगत होता. नुसताच अवगत होता असे नव्हे तर पिंडामध्ये तो जिरवून टाकला होता, बऱ्याच दिवसाच्या लोणच्याप्रमाणे मुरून गेला होता.

त्यामुळेच "I think primary education of the masses shoud be made compulsory upto certain age, say at least twelve years" अशी इंटर कमिशनपुढे फुल्यांनी (१८८२) आग्रहाने मागणी केली. व ब्रिटिशांच्या 'फिल्टर डाऊन' सिद्धान्ताला कडाडून विरोध केला. सरकारने उच्चवर्गाला इंग्रजीतून शिक्षण द्यायचे आणि त्यानी ते मातृभाषेतून खाली पोचवावे अशी सदिच्छा बाळगायची असे हे 'फिल्टर डाऊन' होते. फुल्यांना हे मान्य नव्हते. आधुनिक भाषेत लिहायचे तर दिल्लीपासून गल्लीपर्यंत नाही, 'गल्लीपासून दिल्लीपर्यंत हा 'झेड्. पी.' फुल्यांनी दणकावून आणि ठणकावून सांगितला, त्यावेळी हे घडले नाही. इंटर कमिशनने सक्तीच्या शिक्षणाविरुद्ध आपले मत नोंदवून या प्रश्नाची वासलात लावली. पण निराश न होता केवळ शिक्षणाच्या दृष्टीनेच नव्हे तर सर्वांगीण सुधारणेच्या दृष्टीने कणखर फुले सातत्याने कार्यशील राहिले.

५

"कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन" या वृत्तीने काम करणाऱ्या महर्षि वि. रा. ऊर्फ अण्णासाहेब शिंदे यानी बहुजनांच्या त्याहून अधिक अस्पृश्योद्धाराच्या बाबतीत ही कार्यशीलता जोमाने रेटली. महर्षि सामाजिक समता, राष्ट्रीय स्वातंत्र्य आणि धर्मकार्य या ध्येयासाठी आमरण झगडले. अस्पृश्यतानिवारण हा महर्षींच्या कार्याचा मेरुमणि होय. भारतीय अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाचा मूलगामी विचार त्याकाळी महर्षींइतका फारच थोड्यांनी केला असेल! महर्षींनी

अस्पृश्यतेसंबंधी केवळ मीमांसा केली असे नव्हे तर त्याला कृतीची जोड दिली. दलितांची हजारों वर्षांची कहाणी अभ्यासून हळुवार बनलेले कर्मवीरांचे मन नगराहून चार मैलांवरील भिंगार गांवी भरलेल्या सोमवंशी हितचिंतक समाजाच्या सभेत उत्कटतेने जागे झाले, "इतर सर्व कामे टाकून घडीचाही वेळ न लावता ह्या कार्यास लागावे" असा मनाचा निश्चय झाला नि "जिवंत व्यक्तिगत पुढाकार असलेल्या मिशनने, ख्रिस्ती मिशनऱ्याप्रमाणे 'ह्या' लोकांच्या जीवितामध्ये क्रांति व विकास घडवून आणला पाहिजे," असा विचार ठरला. १८ आक्टो० १९०६ मध्ये निरभिमानतेचा आणि निरहंकारितेचा सात्त्विकभाव मनाशी ठेवून 'आत्मोद्धारासाठी' भारतीय निराश्रित साह्यकारी मंडळीची स्थापना करण्यात आली.

भारतासारख्या खंडवजा देशावर अस्पृश्यतेच्या कार्याचा प्रयोग करणे ही साधी गोष्ट नव्हे, त्यासाठी विभूतीचीच आवश्यकता होती पण वाट न पाहता, श्रद्धेने पर्वत हे हाललेच पाहिजेत या निष्ठेने भारलेल्या नि सामान्य माणसाच्या घटनात्मक प्रयत्नाकडे कल असलेल्या कर्मवीरांनी कार्याला सुरवात केली. अस्पृश्योद्धार हा कर्मवीरांना वाटत असलेल्या धर्माच्या प्रचाराच्या अस्सल कामाचा प्रमुख घटक होताः त्यात अस्पृश्योद्धारच नव्हता, जनोध्दार होता, आत्मोध्दारही होता. अस्पृश्योद्धाराचे काम महर्षींनी भारतभर पसरविले. पुढे अनेकांकडून घडलेल्या यासंबंधीच्या कार्याची भक्कम पार्श्वभूमि महर्षींनी यापूर्वीच करून ठेवली होती असे म्हणता येईल.

६

महर्षि शिंदे यांच्या काळात ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वादासारख्या किमान तीन तरी महत्त्वाच्या चळवळी झाल्या होत्या. प्रायः त्याबाबतीत गुणांचे वर्धन करणारी तात्त्विक बैठक सांगून महर्षि पुढे गेले आहेत. अस्पृश्योद्धार, जातिभेद, देवदासी, मुरळी, स्त्रियांची विटंबना, क्षुद्रदैवतांची उपासना, होळींतील बीभत्स प्रकार इत्यादि समाजांतील अनिष्ट गोष्टींवर त्यांनी आपले लक्ष केंद्रित केले. उच्चवर्ग (ब्राह्मण), मध्यमवर्ग (ब्राह्मणेतर) आणि कनिष्ठवर्ग (अस्पृश्य) यापैकी कनिष्ठवर्गावर महर्षींनी आपली ताकद अधिक वेचली. म. फुल्यांच्या बहुजनसमाजाच्या निस्पृह सेवेतील दलित समाजाच्या उन्नतीचा एक घटक महर्षींनी प्रकर्षाने हाती घेतला. भारतीय समाजपुरुषाच्या निरोगी प्रकृतीसाठी शिक्षणाचा केवढा विस्तृत आलोक स्वीकारला पाहिजे याचा हा एक वस्तुपाठ ह्मणायला हरकत नाही.

चेचवट चौकटींतील 'कडक' बुद्धिवादापेक्षा व्यापक करुणाशील बैठक घेऊन आपल्या सांस्कृतिक परंपरेतील 'सदसद्भावा'चा वोसंग ठेवून आपण आपल्या समस्या हाताळल्या पाहिजेत, हा आपल्या सर्व चळवळी विशाल राष्ट्रीय प्रवाहात नेऊन सोडणाऱ्या, कर्मवीरांच्या सर्व विचारांचा गाभा आहे. नांगरनेल्यांतून महर्षि थोडे वेगळे पडल्यासारखे वाटतात त्यामागे ही वैचारिक पृथगात्मता आणि सर्वस्वी ठळकपणे अस्पृश्योद्धारासारख्या कामात गाडून घेण्याची वृत्ति अनुस्यूत आहे. प्रयत्न कोणत्याही दिशेने असले तरी तळामुळांतील सामान्याला जागृत करून शहाणे करावे, ही प्रमुख शैक्षणिक दृष्टि आहे.

७

शेवटी 'सामान्य गुणधर्मां'नी एकत्र येऊन मिळणाऱ्या, वैयक्तिक समाजशिक्षणविषयक प्रस्तुत चर्चेत सयाजीराव महाराज व राजर्षि शाहूमहाराज यांचे, शिक्षणाच्याद्वारा लोकसमाज जागा करून त्यामधून समतेची प्रस्थापना करणे याबाबतचे तत्त्वज्ञान बरेचसे 'पॅरलल' आहे असे दाखविता येते.

सयाजीराव महाराजांनी पूर्णतः अजातीय दृष्टिकोन स्वीकारून, लोकांचा राजा, नव्हे पालनकर्ता या नात्याने समाज सुधारणांची – शिक्षणाची पाणपोई घातली. "राष्ट्राची थोरवी कशात आहे?" असा प्रश्न उपस्थित करून सयाजीराव शिक्षण आणि अस्पृश्य यांच्यासंबंधी अनेक ठिकाणी म्हणतात: "राष्ट्रांची थोरवी निव्वळ शारीरिक बळ किंवा तसलाच शारीरिक पराक्रम यात नव्हे. तर मानसिक संस्कृति व आर्थिक यात ती आहे. स्वतःच्या कामी लावून घेता येणार नाही अशी जगात एकही वस्तु नाही... ज्ञानोपासना हेच विद्यार्थ्यांचे राष्ट्रीय कर्तव्य आहे. परंतु विद्या आली की, सर्व काहीं आले असे नाही. शील ही राष्ट्राच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाची बाब आहे. प्रत्येक व्यक्ति ही एक राष्ट्रघटक आहे. एका राष्ट्रघटकाचे जे शील ते संबंध राष्ट्राचे शील होय. पौरुषयुक्त असलेले शीलसंवर्धन आज देशाला हवे. विद्यार्जनाने प्राप्त




होणारी आत्मोन्नति करून घेण्याची संधि हजारो लोकांना देव मुळीच देत नाही. ज्या अज्ञानापासून दुःखाची हटकून उत्पत्ति होतेच होते, त्या गाढ अज्ञानात रुतलेले हजारो गणति लोक सापडतील. अशा सुखसोयी जगात कधी पाहिल्याही नाहीत त्या दुर्दैवी लोकांच्या उपयोगी तुम्ही पडाल अशी तुमच्याविषयी साहजिकच अपेक्षा असते ... ... हिंदुस्थानात शास्त्रीय शिक्षणाची भलतीच हेळसांड झाली आहे...... किमान श्रमात कमाल फलनिष्पत्ति करून दाखवावयाची, हा अर्थशास्त्राचा मोठा सिद्धांत खरा करून दाखविण्यासाठी शास्त्रीय शिक्षणाची जरूरी आहे. ...मानवजातीमध्ये अर्धाभरणा स्त्रियांचाच आहे. स्त्रियांचे हे संख्याबल विचारात घेता, त्यांना शिक्षण देण्याची व्यवस्था करणे हे पुरुषवर्गाला आवश्यकच आहे...... आपल्या स्त्रीवर्गाला आपल्या इतकेच लायक करून सोडणे हे सर्वांचेच कर्तव्य आहे."

राजेपणाचा मोठासा अभिमान न बाळगता बुद्धीवर विश्वासून लोकाराधनेसाठी हवे ते करणारे सयाजीराव अस्पृश्यासंबंधी लिहितात, "जातिभेदानेच जातिजातीतील वैमनस्य वाढविले व आपल्या राष्ट्रीय एकोप्यात विघ्न आणले. वस्तुतः असल्या जातिभेदाच्या कल्पना धर्मविरोधी आहेत. कारण धर्म हा सदाचरण व सद्‌गुण याना महत्त्व देणारा आहे. जातीला महत्त्व देणारा नाही. जात जात म्हणजे असते तरी काय ? एक मूठभर लोकांचा समूह. धर्म काही मूठभर लोकांकरता नसतो. धर्माचे ध्येय थोड्याशा लोकांची समुन्नति साधणे हे नसून अखिल मानवजातीची स्थिति श्रेयस्कर करण्याचे आहे...अस्पृष्टतेचा प्रश्न हा सबंध राष्ट्राचा प्रश्न आहे...राष्ट्र म्हणून जर तुम्हाला मान उंच करावयाची असेल तर ह्या लोकांचा सामाजिक व राजकीय दर्जा आधी उंच केला पाहिजे... तुम्हांला (अस्पृश्यांना उद्देशून) जितके म्हणून शिकता येईल तितके शिकण्यासाठी तुम्ही झटलेच पाहिजे ... पण तुम्हाला खरोखर असे दलित अवस्थेतच राहावयाचे आहे की काही वर डोके करावयाचे आहे, हे सर्वस्वी तुमच्या स्वतःच्या प्रयत्नांवर अवलंबून आहे ... माझी तुम्हाला एवढीच सल्ला आहे की, आपल्यापेक्षा वरिष्ठ जातींतल्या लोकांनी आपल्याला जसे ममतेने व सदयतेने वागवावे असे तुम्हाला वाटते, तसेच ममतेने व सदयतेने तुम्ही तुमच्यापेक्षा कनिष्ठ असलेल्या जातींतल्या लोकांना वागवीत चला. यानेच तुमचा आब राहणार आहे... समाजाच्या घटकांना परस्परांविषयी प्रेम व सहानुभूति वाटते तेव्हा 'संहतिः कार्यसाधिका' घडते. देशाच्या उत्थानासाठी ती आवश्यक आहे... (श्रीमन्महाराज सयाजीराव गायकवाड यांची भाषणे: द्वितीयखण्ड : १९३७ मधून) सयाजीराव महाराजांचे हे सांगणे इतके नम्र आणि संथ आहे की, अधिक भाष्याची गरज पडू नये.

८

शाहूमहाराजांनीही याच दृष्टीचा स्वीकार करून पुरोगामी प्रवृत्तीचा सक्रीय पुरस्कार केला. शाहूमहाराजांच्यामध्ये कांही दोष असतील, आपण ते मोकळ्या मनाने मान्य करावेत पण जातिभेदांचे आणि विषमतेचे विषवृक्ष समूळ नाहीसे करण्याकरिता अंध, रुढिप्रिय आणि प्रवाहपतित अशा अनेक सामाजिक मनोवृत्तींशी शाहूमहाराजांना विलक्षण झगडा करावा लागला. वीरत्व आणि व्यावहारिकत्व यांच्या विलक्षण मिश्रणातून निर्माण झालेली जीवनमूल्ये आणि त्यांच्या वीरमनाला भूतदयेचा ओलावा, समतेची आसक्ति, न्यायाची चाड आणि अन्यायाची चीड यांची जोड मिळाल्यामुळे शाहूमहाराज स्वभावतः सुधारक बनले. विधायक सामाजिक कल्पनांचे दिलदारवृत्तीने स्वागत करू शकले. फुल्यांच्यापासून चालत आलेले शिक्षण-सूत्रही त्यामागे होते. बहुजनसमाजाची दुःखे, व्यथा आणि वेदनाशी एकरूप समरसतेचे नाते जोडणारे राजर्षि शाहूमहाराज राजेमहाराजात एक विरळ राजे होते.

९

राजर्षि शाहू महाराजांनी ब्राह्मणेतर चळवळ हे आपले प्रमुख उद्दिष्ट मानले आणि त्या चळवळीत प्राण ओतला. इतकेच नव्हे तर त्या चळवळीसाठी वेळप्रसंग आला तर राजपद सोडण्याचीही तयारी केली. शिक्षणावर गाढा विश्वास राखून ब्राह्मणेतरांना पुढे आणण्यासाठी घरोघरी शिक्षणाचे दूधसागर पोचविण्याचा अट्टाहास बाळगला. म. फुल्यांनी बहुजनसमाजाला त्याच्या मानसिक गुलामगिरीतून मुक्त करण्याचे कार्य सुरू केले, राजर्षींनी त्या कार्याची पताका डौलाने फडकत ठेवली. १९०१ पासून, सर्व जातीजमातींच्या विद्यार्थ्यांच्या शिक्षणाची सोय करण्याच्या इराद्याने





कोल्हापुरात अनेक विद्यार्थीवसतिगृहे स्थापन केली. सत्ता, पैका वेचला, नेतृत्व मिळवून दिले. ते स्वतःकडे घेतले नाही. "पशूला कधी कोणी पक्ष्यांचा पुढारी करीत नाही किंवा पक्षी कधी पशूंचा पुढारी होऊ शकत नाही. गाई, बैल व मेंढरे यांचे पुढारीपण मेंढपालाकडे आल्यामुळेच त्यांना अखेरी कसाबखान्याकडे पाठविले जाते. जातिवार वसतिगृहे काढण्यामागे राजर्षींचे हे 'जीवशास्त्र' होते. माजलेल्या घोड्याचा सिद्धान्तही त्यासाठी तयार होता. मात्र राजकारणात आणि धर्मक्षेत्रात साऱ्या ब्राह्मणेतरांना एकत्र आणताना महाराजांनी या सिद्धांताचा अवलंब केला नाही.

शाहू महाराजांनी ब्राह्मणेतरांच्या उत्थानाबरोबरच हरिजनोद्धाराची मनस्वी कळकळ बाळगली, कृतीत उतरवले. महाराज खाजगीकडे नोकर, शिपाई, ड्रायव्हर मुद्दाम महार समाजांतील घेत एवढे नमूद केले की, अधिकाची गरज नाही. सत्यशोधक समाजाचे कार्य केवळ संस्थानांतच नव्हे, तर खानापूरपासून हुबळी कोल्हापूरपर्यंत पसरविण्याचे काम पार पाडता पाडता राजर्षींनी कोल्हापूर शैक्षणिक केंद्र बनवून सोडले, कोल्हापुरला एक 'लिट्ल ऑक्सफोर्ड' निर्माण करण्याची तळमळ बाळगली.

१०

मनात विलक्षण ईर्षा बाळगून प्रखर विरोधाशी दोन हात करणाऱ्या शाहू महाराजांच्या चरणी बसून कर्मवीर भाऊराव पाटील यानी सामाजिक सुधारणेचे धडे घेतले. म. ज्योतिराव फुल्यांच्या पासून चालत आलेली 'उत्तिष्ठत जाग्रत'ची कडोविकडीची कार्यशीलता, महर्षि शिंद्यांच्या पासून समाजातील खालच्या थरापर्यंत पोचण्याची किमया, सयाजीराव महाराजांच्यापासून पुरोगामी प्रवृत्तींचा पुरस्कार आणि राजर्षि शाहू महाराजांच्यापासून वसतिगृहांचे माहात्म्य घेऊन स्वतःचे "भाऊरावीय शिक्षणशास्त्र" बनवून कर्मवीरांनी समाजातील सर्वसाधारण माणसाच्या जीवनातील मरगळ दूर केली.

११

कर्मवीर भाऊराव पाटील महाराष्ट्रातील अव्वल-दर्जाचे 'शिक्षणतज्ञ' होत. कर्मवीरांनी महाराष्ट्राच्या खेड्यापाड्यातून, शेता-रानातून आणि दऱ्याखोऱ्यातून ज्ञानगंगेचे असंख्य प्रवाह खेळविताना अप्रत्यक्षरीत्या महाराष्ट्राच्या बुद्धिवादाचे-बुद्धिवंताचे वाभाडे काढले. अखंड चाललेल्या ज्ञानयज्ञात स्वतःच्या जीवन-ज्योतीची आहुति टाकणारे कर्मवीर रूढ अर्थाने 'विद्वान्' नव्हते, पढिक पंडित नव्हते. जन्माने मोठेपण प्राप्त होणाऱ्या समाजात जन्मले नव्हते. विद्यार्थीदशेतच हूड होते असे नव्हे तर आजन्म हूड होते, बंडखोर होते; पण या बंडखोरपणामागे समाजासाठी व्रतस्थ राहून, विधायक कार्य हाती घेऊन ते तडीला पोंचविण्याची अपूर्व निष्ठा होती. अन्याय करणारी शक्ति मग ती स्वकीय असो वा परकीय असो, तिच्यामागे धार्मिक-सामाजिक परंपरेचा वा राजकीयसत्तादि पाशवी शक्तींचा तुफान पाठिंबा असो, तिच्याशी दोन हात करून स्वतःची अस्मिता टिकविणे हा कर्मवीरांचा विशेष होता. कौटुंबिक आणि सामाजिक दोन्ही आघाड्यावर जागृतीचा लढा लढविताना कर्मवीरांनी ह्या विशेषाचा प्रत्यय आणून दिला आहे.

१२

कर्मवीरांना शिक्षण घेणे जमले नाही. सदा 'वर घातला' हा शेरा राहिला, पास म्हणून कधी झाले नाहीत. पण स्वतःला जमले नाही ते आपल्याला करायला नि ज्यांच्यासाठी करू त्यांना ते घ्यायला जमणार नाही असे त्यांनी मानले नाही. आपल्याला वाकले नाही ते इतरांच्यासाठी वाकवायचे अशा आत्मविश्वासाने चंग बांधून 'जीवन ही शाळा, अनुभव हा गुरु' करून बहुजन समाजाला ज्ञानाची संजीवनी देण्याचे कार्य कर्मवीरांनी अंगिकारले. ते अंगिकारण्यापूर्वी सत्यशोधकाची ढोलकी घेऊन महाराष्ट्रभर घुमले होते. सामान्य जनतेचे अज्ञान, दैन्य आणि दारिद्र्य पाहिले होते. कारखान्यातून नोकर झाले होते. कारखानदारीतून होणारा फायदा नोकरांच्या मुलांच्या शिक्षणासाठी खर्च व्हावा असे बोलले होते, बिनसले होते, हे सारे होत असतानाच समाजाच्या अवनतीच्या कारणाचा शोध सुरू होता. अंतर्मुख होऊन स्वतःचे दोष समजावून घेण्याची सिद्धता चालू होती. समाजसुधारणेच्या दृष्टीने सत्यान्वेषण केले होते, सुरू होते. या सगळ्या धगीतून बाहेर पडता पडता शालिवाहनाच्या शक्तीने कर्मवीरांनी एक प्रतिज्ञा केली होती: "दाढीत





जितके केस नाहीत तितकी पोरं शिकवीन." भाऊरावांचे सारे शैक्षणिक तत्त्वज्ञान यातून फुलून आले.

१३

अन्याय मग तो कोणत्याही स्वरूपाचा असो, त्याची चीड आणि त्याविरुद्ध बंड करण्यासाठी जीवाच्या आकांताने दंड थोपटून उभे राहण्याचे विलक्षण धैर्य कर्मवीरांच्या हाडीमासी खिळलेले होते. आपले लोक अडाणी आहेत. मानसिक गुलाम आहेत. ही गुलामगिरी टिकविण्यासाठी मूठभर हितसंबंधी कंबर कसून सज्ज आहेत, ज्ञानाची नाकेबंदी करून बहुजनसमाजाची कोंडी करताहेत, हे पाहिल्यानंतर कर्मवीर उसळून उठले, बंडखोर जागा झाला. सभोवार पाहिले. 'त्यांच्या'साठी काही करण्याची मूठभरांची इच्छा नाही नि 'त्यांच्या'तील कोणी उठून काही करील तर तसे काही दिग्दर्शन नाही, हे पाहिले. मग कर्मवीरच उभे राहिले, भाऊराव कर्मवीर होते. बोलणे फोल झाले, डोलणे वाया गेले, असे त्यांच्या बाबतीत कधी घडले नाही. सत्यशोधक चळवळीच्या निमित्ताने केलेल्या भ्रमंतीतून शिक्षणाच्या प्रसाराविना समाजातील अनिष्ट रूढी, अज्ञान व विषमता नष्ट होणार नाही, नवसमाज निर्माण करता येणार नाही अशी कर्मवीरांची खात्री झाली होती.

१४

याद्दष्टीने कर्मवीरांचे शैक्षणिक तत्त्वज्ञान साकार होत गेले. त्यातून काही गोष्टी हाती लागतात. किंबहुना या घटकातूनच क्रमाक्रमाने कर्मवीरांचे तत्त्वज्ञान आकार धरीत गेले असे दिसते. प्रस्तुत घटकांची उतरंड अशी मांडता येईल:

१. अनासक्ति व्यक्त करणाऱ्या बहुजनसमाजात तीव्र ज्ञानलालसेची आवड निर्माण करणे.

२. शिक्षणाविना लोळयागोळयाच्या अवस्थेत खितपणाऱ्या बहुजनसमाजाला शिक्षित करून आत्मप्रत्ययशील बनविणे.

३. पैशाविना अडत असेल तर लाचारी न पत्करता, कुणाचे मिंधेपण न स्वीकारता, मनगटाच्या जोरावर काम करून स्वावलंबनातून स्वतःच्या कष्टातून शिक्षण घेणे,

४. तसे ते देताना-घेताना भ्रातृभाव वाढविणाऱ्या, स्नेह वृद्धिंगत करणाऱ्या, जातिभेदाच्या भावनेला मूठमाती देणाऱ्या जातिभेदातीत एकत्रित वसतिगृहांच्या माध्यमातून देणे.

५. त्यात जातपातगोतधर्म आणि पंथ याबाबत कोणताही भेदभाव न पाळता सर्व समाजघटकाकडे समतेच्या आणि ममतेच्या दृष्टीने पाहून आपल्या कार्याचे स्वरूप सर्वसमावेशक (कॉस्मॉपॉलिटन) ठेवणे.

याखेरीज कर्मवीरांच्या शैक्षणिक कार्याचे आणखी चार विशेष दिसतात.

६. कर्मवीरांच्या, स्वयंसिद्ध प्रेरणा व प्रज्ञा यानी परम कारुणिक बनलेल्या त्यागी तपःपूत जीवनाने सरकारी मदतीची मुळीच अपेक्षा न करता महान् शैक्षणिक प्रयोग सुरू केला आणि अखेरपर्यंत चालू ठेवला.

७. शैक्षणिक कार्याला वाहून घेतल्यानंतर राजकारणात भाग घेण्याची ऊर्मि कर्मवीराना वेळोवेळी आली असली किंवा फुगून जाण्या इतपत लोकप्रियता त्याना राजकारणात मिळाली असली तरी ऊठ-सूट भपकेबाज राजकारणाच्या भ्रामक मृगजळा पाठीमागे न धावता आर्थिक क्रांतीच्या यात्रेमध्ये सहयात्रिक होऊन देशाचा अभ्युदय साधण्यासंबंधीचा त्यांचा ध्यास.

८. सर्वासाठी 'मी' या तत्त्वाचा अंगिकार करून 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन' समान निष्काम सेवेतच देशाच्या प्रगतीची भव्य स्वप्ने पाहणारा कृतिशील सेवकवर्ग असावा, ही कर्मवीरांची धारणा.

९. जातीपातीच्या घाणीत लडबडून शिळेवर नस्ती माथेफोड करून घेणाऱ्या समाजातील 'आजकालच्या तरुणाला कर्मवीरांनी जात विसरायला लावून त्याहून जगात अनेक मोलाच्या गोष्टी आहेत, त्यांच्या अभ्यास –मनन-चिंतनातच जीवनाचा आब नि उद्धार आहे. हे पटवून दिले.

१५

कर्मवीरांच्या शैक्षणिक तत्त्वज्ञानातील अनेकविध विशेषांची चर्चा या ना त्या स्वरूपात आतापावेतो येऊन गेली, त्यांच्या शिक्षणयोजनेतील 'आत्मा' स्वावलंबी शिक्षणयोजना-हिची थोडी विस्तृत माहिती घेणे उचित होईल.

विविध नात्यांनी समाजाकडे पाहताना, फिरताना, वावरताना शिक्षणाविना बहुजनसमाज खचलेला आहे

आणि दारिद्र्याने पिचलेला आहे, असे कर्मवीरांना आढळून आले. त्यातून त्या समाजाच्या उन्नतीसाठी अपार ज्ञानलालसेच्या प्रयोगाने कर्मवीर झपाटले गेले. आपला समाज डोळे असून आंधळा, कान असून बहिरा व तोंड असून मुका राहता कामा नये असे त्यांच्या मनाने घेतले. ब्राह्मणाने वेदाध्ययन, क्षत्रियाने शस्त्राध्ययन, वैश्याने वाणिज्याध्ययन आणि शूद्राने सेवाध्ययन केले म्हणजे राष्ट्राची उन्नति होते हा विचार बाजूला सारला. ' शेती हा या देशाचा मुख्य व्यवसाय आहे ', हे लक्ष्य कधीही नजरेआड होऊ दिले नाही. आपल्या देशाची शेतीप्रधान स्थिति ही स्वावलंबी योजनेतील महत्त्वाची मेख होय.

आपल्या देशातील कित्येक कोटि लोकांचा उदरनिर्वाह शेतीवर चालतो. तीही लहरी पावसावर अवलंबून असणारी, पुरेसे धान्य न देणारी, नेहमी चिंतेत ठेवणारी. अशा शेतकऱ्यांच्या– सर्वसाधारण माणसांच्या पाल्यांचे शिक्षण होत नसे, आवड नाही; शिक्षणाचे महत्त्व कळत नव्हते, नाही, म्हणून हे घडे; त्यातूनही अर्धेकचे होणारे प्राथमिक शिक्षण होऊन न झाल्यासारखेच असे. (केव्हा केव्हा तेही होत नसे) प्रायः इथेच शिक्षणाला परममोक्ष लाभे. त्यातूनही पुढे सरकायचे मनात आणले तर शेतीत निघणारे उत्पन्न हे शेतकऱ्यास प्रायः त्या वर्षापुरतेच निघत असल्याने उच्च शिक्षणाची कवाडे आपोआपाच बंद होत. (तशी इच्छा कमीच पण) असूनही उच्च शिक्षणास लागणारा पैसा नाही, अंग मोडून कष्ट करावेत नि शिक्षण घ्यावे म्हटले तर तशी कुठे सोय नाही. अगोदरच शिक्षणाची दृष्टि कमी, त्यामुळे नव्या जीवनाची जाणीव अपुरी, त्यातच आर्थिक दुरवस्थेचे हे तिरपगडे; शिक्षणाला खीळ हा त्याचा अपरिहार्य परिणाम होता.

कर्मवीरांना हा परिणाम नष्ट करावयाचा होता. कुठल्याही गोष्टीसाठी अडून बसता नये, हातपाय गाळून रडता नये, मर्दासारखे उठले पाहिजे आणि पोलादाची कांब वाकवावी तसे परिस्थितीला वाकवून तिच्यावर स्वार झाले पाहिजे हा तर कर्मवीरांचा जीवन–धर्म होता. यांतूनच त्यांनी मार्ग शोधला.

कर्मवीर प्रणीत रयत-स्वावलंबी-योजनेचा प्रयोग स्वकष्टाने मिळविलेल्या खऱ्या पैशाचा लाभ कसा घ्यायचा, स्वकष्टार्जित पैशातून शिक्षण कसे मिळवायचे, तोंडपाटीलकी करण्याची जडू पाहत असलेली सवय नष्ट कशी करायची किंवा श्रमजीवी लोकांनी श्रम करीत बुद्धीचाही विकास कसा साधायचा इत्यादि बाबींपुरताच मर्यादित नव्हता, नाही, त्यामागे दीर्घ सूत्र उभे होते, आहे.

गेल्या काही काळापासून आपल्या देशात मानवी श्रमशक्तीला फारसा वाव आणि महत्त्व दिसत नाही. स्वतः कष्ट करण्याची लोकांची भावना मरगळली आहे. (म्हणूनच श्रमदानाच्या मोहिमा काढाव्या लागल्या आहेत.) कमी प्रतीचे–श्रमशक्तीचे काम करणारा खालच्या प्रतीचा मानला जाऊ लागला आहे. हाताने काम करतो तो कमी प्रतीचा, डोक्याने काम करतो तो त्याहून उच्च प्रतीचा आणि जो काहीच काम करीत नाही (पण ज्याला कधी काही कमी पडत नाही.) त्याचा दर्जा या सर्वांहून उच्च अशी समाजाने-प्रतवारीच लावून टाकली आहे. श्रमिकांच्या घामातून विश्व उभे राहिले आहे, (उद्याचा समाजवादही या श्रमिकांचा घाम आणि रक्त यातूनच यायचा आहे) त्याचा क्रम पहिला हवा. पण घडले आहे उलटे, घडते आहे उलटे; देशाची प्रगति आणि विकास साधायचा तर अशिक्षित काय किंवा सुशिक्षित काय दोघानीही हाताचा उपयोग केला पाहिजे. पण पांढरपेशा वर्ग देशाच्या विकासापेक्षा स्वतःच्या पँटची 'स्क्रिझ्' मोडू नये म्हणूनच अधिक जपतो. कमी प्रतीच्या कामाचे मोल त्याला वाटत नाही. कमीतकमी श्रम करणारा माणूस जसा उच्च दर्जाचा मानला जातो तसाच तो अधिक बुद्धिमानही मानला जातो. माती पुण्यगंध आहे. ' पुण्यो गंधः पृथिव्यां च ' असे गीतेत म्हटले आहे. पण माती आपल्या अंगाला लागणे म्हणजे आम्ही काहीतरी अपवित्र गोष्ट समजतो. कमीत कमी परिश्रम करून उरलेल्या वेळात जास्तीत जास्त बेगडी मौज करण्यात जीवनाची इतिकर्तव्यता मानतो. शिक्षणाने होणाऱ्या मनोवृद्धीचा आणि परिश्रमाने होणाऱ्या शरीरवृद्धीचा निकटचा संबंध आहे हे आम्ही पार विसरून गेलो आहोत.

रयत-स्वावलंबी योजनेमागे ग्रामीण भागातील गरीब व होतकरू विद्यार्थ्यांची सोय करावी किंवा महाविद्यालयीन शिक्षण मोफत द्यावे एवढाच उद्देश नाही, नव्हता. भारतीय जीवनात शारीरिक श्रमाच्या बाबतीत





चालत आलेल्या दोषांचा निरास करून जुनी श्रमनिष्ठ परंपरा जागविण्याचा आणि देशकाल परिस्थितीनुसार नवी परंपरा रुजविण्याचा स्पष्ट प्रयास होता, आहे. शरीरकष्ट उपसल्यामुळे घामाने डबडबलेले शरीर हीच खरी देवपूजा आहे. देव वाटेल त्याला पावत नाही, वाटेल त्याच्याशी सख्य जोडीत नाही. तसे भासविणारे एक लबाड तरी असतात किंवा ढोंगी तरी असतात. परमेश्वराला ते बुवा बनवितात नि लोकांना 'मेंढरे' करतात : त्यांच्या ते पथ्यावर पडणारे असते. पण प्राचीन ऋषींनी व दार्शनिकांनी ऋग्वेदात सांगून ठेवले आहे : 'न ऋते श्रान्तस्य सख्याय देवाः।' "Give us waste-land and we will turn it into the best land" या कर्मवीरांच्या ध्यासामागे घाम गाळल्याखेरीज आणि त्या घामात आपल्या रक्ताचे बिंदु एकवटल्याखेरीज शिक्षणाची ज्वलन्त साधना होत नाही, शिक्षणाचे संस्कार दृढ बनत नाहीत, शिक्षण पचत नाही नि संस्कृति रुजत नाही ही गाढ श्रद्धा होती.

गरीब, होतकरू व कष्टाळू विद्यार्थ्यांना शिक्षणाच्या सर्व सोयी उपलब्ध करून देणे, त्यांच्या शिक्षणाच्या आड गरीबी येणार नाही हे पाहणे, विद्यार्थ्यांमध्ये श्रमाची प्रतिष्ठा दृढमूल करणे, शिक्षण घेताना श्रमाबद्दल आदर निर्माण झाल्यामुळे समाजास भारभूत होणार नाहीत; परंतु सामाजिक कार्य आपुलकीने आणि निष्ठेने करतील असे नागरिक समाजामध्ये निर्माण करणे, श्रमाच्या प्रतिष्ठेबरोबरच जीवन, श्रम आणि शिक्षण यांच्या अन्योन्य संबंधाने समानता प्रस्थापित करणे या ध्येयदृष्टीने १९४९ ते १९५२ अखेर (रयत शिक्षण संस्थेत आजही तो चालू आहे.) कर्मवीरांनी हा प्रयोग साताऱ्यात केला. साताऱ्याने पाहिला. करणाऱ्यांनी कौतुक केले, देणाऱ्यानी पाठिंबा दिला. ज्याना काहीच शक्य नव्हते त्यानी निंदा केली, उपहास केला, परिहास मांडला. कर्मवीरानी काम टाकले नाही. काळा फत्तर फोडला, मुरमाड भाग उसकटून फेकला, नारळी व केळींचा फुलबाग फुलविला, शिक्षणाने सगळा समाज व्यापून टाकायचा या जिद्दीने पेटलेले कर्मवीर, अपूर्व आत्मविश्वास आणि भविष्यावरची जबरदस्त पकड घेऊन, उन्हाच्या तीव्र झळीतून आपला एकाकी नांगर चालवीत राहिले. मोठे काम केले. ते करताना द्वेष पसरविला नाही, रुजू दिला नाही. श्रम आणि ज्ञान यांनी युक्त असा विज्ञाननिष्ठ माणूस बनविण्याचा प्रयत्न केला. सहजीवन, सहभोजन आणि सहशिक्षण यांचा एक अपूर्व प्रयोग केला.

१६

कर्मवीरांचा प्रयोगकाळ आज उरलेला नाही. सरड्याच्या रंगाप्रमाणे काळाने आपले रंग पालटले आहेत, पालटतो आहे. नवा काळ, नवी परिस्थिती, नव्या दिशा, नव्या समस्या आज उपस्थित झाल्या आहेत. महाराष्ट्र सरकारच्या १२०० रु. उत्पन्नाच्या योजनेमुळे समाजाच्या विविध थरातील अनेक गरीबगुरीब विद्यार्थ्यांचा 'फायदा' झाला आहे. पण या योजनेत सामावू न शकणारा असा मोठा समाज अद्यापही समाजजीवनात आहे. महाराष्ट्र सरकारच्या योजनेची व्याप्ती रुंदावेल तेव्हा या वर्गातील विद्यार्थ्यांची व्यवस्था होईलच (पण व्याप्ती रुंदावूनही काही भाग योजनेबाहेर राहीलच) पण तोपर्यंत उठून उभे राहण्यासाठी या स्वावलंबी योजना एक आधार होऊ शकेल. आपल्या पुढे आव्हानात्मक पवित्र्यात उभ्या ठाकलेल्या नव्या संकटाच्या संदर्भात पुस्तकी शिक्षणाच्या जोडीला यासम एखाद्या योजनेचा अभ्यासक्रमातच अंतर्भाव झाला तर विद्यार्थीजीवनातून एक नवा नाद निघू शकेल. त्यादृष्टीने, ज्यांना खडतर परिस्थितीने शिक्षण घेता येत नाही त्यांनीच फक्त स्वावलंबी तत्त्वाधारे शिक्षणाची लालसा पुरी करावी काय, हा प्रश्नही अप्रस्तुत ठरणारा आहे, किंबहुना सर्व काळच तो अप्रस्तुत आहे.

१७

भाऊराव पाटील यांना जनतेने 'कर्मवीर' पदवी दिली. भारत सरकारने 'पद्मभूषण' किताब बहाल केला. पुणे विद्यापीठासारख्या मान्यवर विश्वविद्यालयाने 'डि. लिट्' बिरुद अत्यंत आदराच्या भावनेने समर्पित केले. जनता, सरकार आणि थोर विद्वत्जन याना कर्मवीर मान्य झाले. कर्मवीरांच्या कार्याचा याहून उचित गौरव तो कोणता, असा प्रश्न उपस्थित होईल. खरे आहे. यासारखा उचित गौरव नाही हे खरेच आहे; पण त्याहून आणखी एक गोष्ट खरी आहे. उचित गौरवाच्या गदारोळात नेमक्या त्याच गोष्टी-





कडे काणा डोळा होतो ही त्यातील वाईट गोष्ट आहे. एखादे कार्य– मग ते कोणतेही असो, ही जीवन–निष्ठा मानून, त्यासाठी सान्या सुखांचा रोष करून, नव्या काळाच्या अनुषंगाने समाजासाठी उभे जीवन वेचण्याचा कर्मवीरांचा सेवा-योग कोण नि कसा चालविणार ? कर्मवीरानी बहुजनसमाजात ज्ञानाचा दीप पेटवला, त्यांच्या ऋणात्मक सेवेचा दीप आपण तेजाळत ठेवणार आहोत ? माझ्या दृष्टीने हाच प्रश्न चिंतेचा आहे, चर्चेचा आहे.

१८

त्या दृष्टीने, म. फुले ते कर्मवीर भाऊराव पाटील या दीर्घ कालखंडाच्या संदर्भात काही धावती निरीक्षणे समोर ठेवीत आहे; त्यांचे स्वरूप त्रुटित असले तरी चिकित्सक अभ्यासूंना ते पुरेसे होईल असे वाटते. बहुजनसमाजही या चर्चेच्या टप्प्यात प्रवेश करण्याच्या मनोभूमिकेत आहे अशी धारणा बजावते.

फुल्यांच्यापासून कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्यापर्यंत बहुजननेत्यांनी, बहुजनांच्या उद्धारार्थ काही चळवळी केल्या : बहुजनोद्धार, अस्पृश्योद्धार, स्त्रियोद्धार, शेतकरी–कामकरी सुधारणा, सत्यशोधक या आणि अशा या चळवळी होत्या. केवळ नावावरून स्वतःचे व्यापकत्व स्पष्ट करणाऱ्या या चळवळीमागे मानव्यावरील अपार निष्ठा आणि शिक्षणासंबंधीची तीव्र आसक्ति ही दोन 'व्रते' प्रमुख होती. समता, स्वातंत्र्य आणि श्रमिकांचे राज्य ही त्यातील अंतिम सूत्रे होती. बहुजन म्हणजे ब्राह्मणेतर नव्हे, तर महाराष्ट्रातील बहुसंख्य, असा या चळवळींचा गाभा होता. केवळ ब्राह्मणेतरांचे हित असे नसून 'बहुजनबहुहितवाद' हा त्याचा अर्थ होता. महाराष्ट्रात बहुजन समाज आधिक्याने होता, आहे. त्या दृष्टीने या चळवळीची दृष्टि खूपच व्यापक होती, व्यापक असणे साहजिक होते, तिथे संकुचित वृत्तीला थारा नव्हता. जातिविषयीच्या भागाला वाव नव्हता. पण चळवळीच्या गदारोळात, थोडेफार नेहमी घडते तसे उलट घडले नि ब्राह्मणेतर चळवळीला उलटीसुलटी अग्राह्य बिरुदे जोडण्यात आली. तत्कालीन परिस्थितीच्या संदर्भाने हे घडले तरी पांढरपेशावर्ग आपल्या मनातून त्यासंबंधीचा चिखल आजही काढून टाकू शकत नाही हे इष्ट नाही.

ब्राह्मणेतर चळवळीमागे देशाचे पारतंत्र्य घालवून देण्याच्या दृष्टीने एक दीर्घसूत्री राजकारण होते असे मला वाटते. किंबहुना या चळवळीच्या बुरख्याखालून तेच साधावयाचे होते असे दिसते. फुल्यांच्यापासून भाऊराव पाटलांच्यापर्यंतचा– प्रत्यक्ष कार्याचा–काळ पारतंत्र्याचा आहे. हे पारतंत्र्य बहुजननेत्यांना निखालसपणे नावडणारे होते. बहुजनसमाजाची, मानसिक गुलामगिरीतून मुक्तता करू पाहणारे, म्हणजेच त्याना स्वातंत्र्य देऊ इच्छिणारे बहुजननेते ब्रिटिश पारतंत्र्य स्वीकार्य मानीत होते असे मानणे किंवा भासविणे हे त्यांच्या भूमिकेचा समग्र अभ्यास न केल्याचे द्योतक ठरेल, अज्ञानाचे होईल.

ब्रिटिशांनी, राजकीय, आर्थिक आणि औद्योगिक सर्वच दृष्टींनी हिंदुस्थान जखडून टाकला होता. जागृतीच्या दृष्टीने वातावरण शून्यवत् होते. सुशिक्षित ब्राह्मणवर्ग सोडला तर स्वातंत्र्य–पारतंत्र्य याबाबतच्या पूर्ण कल्पनांचे आकलन होऊ शकेल असा 'जागा' समाज नव्हता. ब्राह्मणवर्गाखेरीज अन्य वर्ग जवळ जवळ मृतवत होते. शिक्षणच नसल्याने त्याने जीवनाला चढणाऱ्या तेजाची जाणीव त्यांना नव्हती. आत्मप्रतीतिशून्य माणसाची ही स्थिति पुरोहित वर्गाच्या पुंडाव्याने आणि ब्रिटिश सरकारच्या त्याबाबतच्या अनास्थेमुळे तशीच टिकत होती. म्हणजे ब्रिटिशांची राजकीय आणि पुरोहितवर्गाची मानसिक अशा दोन गुलामगिऱ्या बहुजनांच्या माथ्यावर होत्या. या गुलामगिरीतून मुक्त झाल्याखेरीज श्रमिकांच्या राज्याची कल्पना केवळ मृतवत् ही खूणगाठ होती. ब्रिटिशप्रणीत पारतंत्र्य सहजासहजी हटणारे नव्हते, त्याला काही वर्षांचा कालावधी हवा होता; त्यासाठी प्रचंड जागृति आणि अमूप उत्साह यांची गरज होती. बहुसंख्य समाज यादृष्टीने अंधारात होता. त्यादृष्टीने ब्रिटिश पारतंत्र्य फेकून देणाऱ्या दृष्टीने उताविळीने फत्तरावर निष्कारण माथेफोड करून घेण्यात अर्थ नव्हता. त्यामुळे त्यांच्या सान्निध्याचा लाभ उठवून तोपावेतो भक्कम प्रारंभिक बैठक तयार करणे हा हेतु राहिला. हे सर्व न जाणण्याइतके–समजण्याइतके बहुजननेते दूधखुळे होते असे मानण्याचे कारण नाही.

या अनुषंगाने नांगरनेत्यांनी मग काही पायऱ्या ठरविल्या. बहुजनांची मानसिक गुलामगिरी नष्ट करणे नि





अनुक्रमणिका

त्यातून झालेल्या जागृतीचा पारतंत्र्य हटविण्याच्या अंतिम साध्याच्या दृष्टीने उपयोग करून घेणे. त्यासाठी 'शिक्षण' देऊन सर्वांना शहाणे करण्याचा मार्ग चोखाळण्याचा प्रयत्न करण्यात आला. इतर अनेक 'व्यापात' मश्गूल असलेला पुरोहितवर्ग त्यादृष्टीने झोपीच गेला होता. प्रचंड अज्ञांना पाठीशी घेऊन बलाढ्य ब्रिटिश सत्तेशी झुंजणे म्हणजे पतंगाप्रमाणे स्वतःचा स्वाहाकार करून घेण्यासारखे होते. हा मार्ग इष्ट नव्हता. त्यामुळे शिक्षणाच्या द्वारा स्वकीयांच्या गुलामगिरीतून मुक्त होता होता परकीयांच्या गुलामगिरीचे थडगे खणायचा असा हा निश्चय होता. स्वदेशी वसाहत-वादाच्या उचाटनाकडून परदेशी वसाहतवादाच्या उच्चाटनाकडे जाणारा हा मार्ग होता. या मार्गावरील चळवळीत पुरोहितवर्ग आला तो एक घटक म्हणून ! तत्कालीन महाराष्ट्राची समाजरचनाही या वर्गाचे महत्व राखणारी होती. त्यादृष्टीने तत्काली कुलकर्णी, तलाठी किंवा ब्राह्मण अधिकारी असावेत हा एक प्रकारे समाजरचनापद्धतीतील 'योगायोग' च होता. परंतु प्रमुख लक्ष्य ते नव्हते. चळवळीच्या विविधरंगी भानगडीत या 'लक्ष्यावर' जोर दिला गेला असला तरी प्रासंगिक लक्ष्याखेरीज त्यास अधिक मूल्य नव्हते, टिकाऊ लक्ष्य होते. ते देशाचे स्वातंत्र्य! कदाचित् पुरोहितवर्गाने अधिक लवकर समंजसपणा स्वीकारला असता किंवा त्यादृष्टीने स्वतःच पावले टाकायला सुरवात केली असती तर हे अंतिम लक्ष्य अधिक लवकरही पदरात पडले असते !

या देशात–विशेषतः महाराष्ट्रात– स्वातंत्र्यासाठी झालेल्या विविध चळवळींना समाजाच्या अगदी खालच्या तळामुळापासून मिळत गेलेला अपूर्व पाठिंबा हा आकाशातून पडलेला नव्हता. त्यामागे ब्राह्मणेतर चळवळींच्या संदर्भाने निश्चित अन्वय-अर्थाचे संसूचन आहे.

१९

बहुजनांच्या चळवळीमागे बहुजनसमाजाच्या उद्धाराच्या तळमळीबरोबर स्वातंत्र्याच्या प्राप्तीची भावना होती हे खरे पण तेवढे झाले की संपले, अशी आत्मसंतुष्टतेची भावना नव्हती. खासकरून बहुजन समाजाच्या दृष्टीने, त्यापलीकडे जाऊन उभी राहणारी एक उत्कटभावना होती. बहुजनसमाजाला शिक्षण मिळाले, तो वर्ग शहाणा झाला, पांढरपेशासारख्या त्याला चार चांगल्या नोकऱ्या मिळाल्या, त्याला फर्डे लिहिता नि बोलता येऊ लागले, किंवा पांढरपेशांना शक्य त्या सर्व गोष्टी त्याला करता येऊ लागल्या की संपले, गंगेत घोडे न्हाले; अशा अतीव समाधानात राहणारा कुठलाच बहुजन नेता नव्हता. ब्रिटिश या देशातून गेल्यानंतर यावयाचे राज्य, महाराष्ट्रात ब्राह्मणेतर बहुसंख्य असल्याने त्यांचेच असेल ? तेच मंत्री नि तेच राज्यकर्ते असतील हे ओळखण्याची कुवत बहुजन नेत्यात निश्चित होती. न्यूटनने गुरुत्वाकर्षणाचा शोध लावला तसा त्यात शोध लावण्याचे काही कारण नाही. किंबहुना बहुजन-नेत्यांचा त्यासाठीच अट्टाहास होता. शेतकऱ्याचा पोर मंत्री व्हावा हे गांधीचे फक्त स्वप्न होते, बहुजननेत्यांचा त्यासाठी प्रयत्न होता.

या प्रयत्नाला फळे आली आहेत. पण त्यापलीकडच्या मनीषा अद्याप धूसरच आहेत. महाराष्ट्राच्या आधुनिक इतिहासाने केलेल्या नोंदी तपासल्या की, समस्त भारताचे डोळे स्तिमित करून सोडील असा तेजस्वी पुढारी बहुजनसमाज निर्माण करू शकला नाही, हे ठळकपणे ध्यानी येते. लो. टिळक, डॉ. आंबेडकर, महात्मा गांधी ही किंवा अशी नावे उच्चारली की, (ती सर्वांची नि सर्व देशाची माणसे असली तरी) काही विशिष्ट घटक डोळ्यासमोर येतात. त्या विशिष्ट घटकांचे ही माणसे ठसठशितपणे प्रतिनिधित्व करतात नि त्या घटकाची शान एकदम उंचावून सोडतात. असा नेता बहुजनसमाजाजवळ नाही.

म. फुल्यांपासून कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्यापर्यंत खचलेल्या आणि पिचलेल्या समाजाचे अनेक नेते त्यागमय जीवनाच्या आदर्शात उभे आहेत. या थोर ऋत्विजांमध्ये भारताचे डोळे दिपविण्याचे सामर्थ्य होते पण खडतर प्रतिकूल गोष्टींचा लवाजमा पाठीशी घेऊन परिस्थितीच्या प्रवाहाविरुद्ध हयातभर पोहत राहणे भाग पडल्यामुळे त्यांच्या नेतृत्वाच्या विशालपणाला आपोआपच मर्यादा पडल्या. त्यामुळे कर्तृत्व थोरावले, विचार जोरावले पण नेतृत्वाचे व्यापकपण थिरावले. 'रात्रंदिन आम्हा युद्धाचा प्रसंग' अशा अनिवार जिद्दीने अहोरात्र लढा मांडून राहिलेल्या या थोरांच्या प्रयत्नातून नोकदार प्रतिभेची आणि धारधार कर्तृत्वाची, मोडेन पण वाकणार नाही– पिंजेन पण पळणार नाही, या कडक जिद्दीची विज्ञाननिष्ठ डोळे





दिपविणारी माणसे निर्माण होण्याची आस स्पष्टपणे प्रगट होते.

२०

या दृष्टीने अवतीभोवती नजर टाकली तर बऱ्हंशी निराशाच पदरी पडण्याजोगी आहे : फुल्यांच्यापासून कर्मवीर पाटलांच्यापर्यंत अनेक ब्राह्मणेतर तरुण शिकून तयार झाले; मोठमोठ्या पदव्या घेते झाले. पण पदव्या घेताच पोटापाठीमागे लागले, आपापल्या व्यापात दंगून गेले. पाश्चात्य स्त्री भारतात येऊन सत्यशोधक चळवळीवर प्रबंध तयार करून राहिली. आमचे डोके हालले नाही. फुले, अण्णासाहेब शिंदे, शाहूमहाराज, कर्मवीर भाऊराव पाटील यांची आपण नुसती नावे घेतो. अधून मधून जयंत्यामयंत्या साजऱ्या करतो, ते तेंच पुनः घोकत राहतो. लेखनबद्ध काही करीत नाही, करण्याची गरज वाटत नाही. नक्राश्रु मात्र उगीच ढाळीत बसतो; अलीकडे तेही आपण महाग करून ठेवले आहेत. त्यांचा अभ्यास करण्याची प्रवृत्तीच कमी झाल्यामुळे हे घडल्यास नवल नाही हे उघड आहे. आपली प्रतीतिशीलता आणि प्रबोधनाची शक्तीच आपण हरवून बसत आहोत. फुले-शिंदे-भाऊराव यांच्या अभ्यासाला आपण महाग मग टिळक-आगरकर-कर्वे-रानडे यांच्या बाबतची वास्तपुस्त कसली करावी ? त्यांच्याबद्दल अधूनमधून इकडेतिकडे काहीतरी ऐकू येते, कानावर पडते म्हणूनच आम्हाला ते माहीत. राष्ट्रे कच्च्या पायावर उभी राहत नाहीत. वैचारिकतेचा आत्माच आम्ही गमावून उभे राहू पाहत आहोत.

२१

'गत' ब्राह्मणेतर चळवळींच्या दृष्टीने विचार करता, बहुजनसमाजाचे आज नेतृत्व आहे. ब्राह्मणी धर्माचे आणि ब्राह्मण समाजाचे नेतृत्व बहुजनसमाजावर नाही. राजकारण, शिक्षण आणि समाजकारण इत्यादि क्षेत्रामधून तो 'निवृत्त' होत असून नव्या परिस्थितीशी ब्राह्मण समाज झपाट्याने जुळवून घेत आहे. अभ्यासू वृत्ति, निश्चित ध्येयदृष्टि, मनात काही असले तरी न बोलता कार्य साधून घेण्याची प्रवृत्ति इत्यादि अनेकविध गुणांनी आर्थिक क्रांतीच्या आणि औद्योगीकरणाच्या यात्रेत तो सहभागी होत आहे. नव्या काळाची पावले ओळखून नवी स्थाने पकडून ठेवीत आहे. आमच्यातल्या बहुसंख्य वर्गाचे याकडे दुर्लक्ष आहे. मंत्रिमंडळातील आपल्या मंत्र्यांच्या संख्येवर आपण खूष आहोत. अनभ्यासी वृत्ति आणि मार्गदर्शनाचा अभाव इत्यादीमुळे भरघोस वाढून ठेवलेल्या पंचपक्वान्नापैकी नेमके कोणते उचलावे याचा ब्राह्मणेतरतरुणाला संभ्रम आहे. पदवीवर तो खूष आहे, मास्तरकीच्या ऑर्डरवर त्याची निहायत मर्जी आहे. महाविद्यालयात शिकणाऱ्या बहुजनविद्यार्थ्यांच्या बुद्धीची चाचणी, आवडीनिवडीची पाहणी आणि पुढील आयुष्याच्या कल्पनेची आखणी, परदेशी जाणाऱ्या, वरिष्ठ नोकऱ्यात प्रवेश करणाऱ्या, उच्च पदव्यांची प्राप्ती करून घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांची नुसती संख्या न्याहाळली तरी याची प्रचीति येते. बहुजनसमाजातील तरुण, पोशाखाने झाला असला तरी बुद्धीने आधुनिक काळाशी साजेसा तयार झालेला नाही. "कांऽही नाही बघा. मंत्री आमचे पण नेमणुका त्यांच्या" (म्हणजे ब्राह्मणांच्या) या त्याच्या उद्गारातील मेख इथे आहे. इंग्रजीने तर त्याची अगदीच ससेहोलपट केली आहे. ब्राह्मण तरुणांपेक्षा त्याची ही शोकान्तिका दारुण आहे. भवितव्याच्या आशंकेने घाबरून गेलेल्या या तरुणाला "आपण आपल्या जीवनाचे शिल्पकार असतो," ह्या आत्मप्रत्ययाची खूपच गरज आहे.

एकेका क्षेत्रातून ब्राह्मण तरुण सावकाशीने बाहेर पडून पुढील पंचवीस-पन्नास वर्षात महत्त्व प्राप्त होणाऱ्या आणि पुढे पन्नास पाऊणशे (कदाचित् अधिक काळही) टिकून राहणाऱ्या क्षेत्रात प्रवेश करीत असताना ब्राह्मणेतर तरुण राजकारणाकडे झपाट्याने ओढ घेत आहे; त्यातही मंत्री होणे एवढेच हेतुसाध्य आहे. मंत्री होण्याला आक्षेप नाही पण सगळेच मंत्री होऊ शकणार नाहीत. शेवटी आपल्या समाजाच्या उद्धाराच्या दृष्टीने कुणी काय व्हायचे ह्याबद्दल काही विवेक करणे जरूर आहे. त्यादृष्टीने सहकारी संस्थादि विविध संस्थात राजकारण खेळणाऱ्यांनीही असा विवेक आचाराने दाखविणे जरूरीची बाब ठरते. सांप्रत त्यादृष्टीने भयावह परिस्थिती आहे. जुनी शिदोरी, तुटपुंजा अभ्यास, लटपटादि खटपटी इत्यादिमुळे महाराष्ट्राचे भवितव्य निराशाजनक बनू नये अशी ब्राह्मणेतर चळवळीची हाक आहे. ब्राह्मणेतर चळवळींचा 'गति' हा प्राण आहे, 'पुढे जाणे' हा ध्यास आहे. थोड्या यशावर अवलंबून राहिल्याने





थिटे बनून राहू, गतिशील समाज पुढे जाईल नि पुनः एकदा फुले-भाऊराव पाटलांची वाट पहावी लागेल, असा तिचा इषारा आहे.

२२

ब्राह्मणेतर चळवळीतील एक घटक ब्राह्मण समाज सध्या समाजसुधारणा किंवा धर्मसुधारणा या दृष्टीने आघाडीवर आहे. व्यवहारात पक्का मुरलेला हा वर्ग स्वतःची फसवणूक तर होऊ देत नाहीच खेरीज स्वतःच्या हितसंबंधावर जागरूक पहारा करतो. बहुजन-समाजावर अद्यापही देव, दैव आणि दैववाद यांचा विलक्षण पगडा आहे. "...शूद्र आणि अतिशूद्र यामध्ये ब्राह्मणाचे नेतृत्व नसता पूर्वीसारख्या रूढी आणि धर्मसमजुती चालू आहेत. ब्राह्मण जातीचे ब्राह्मण गेले व ब्राह्मणेतर जातीचे भट उत्पन्न झाले आहेत. भटाच्या पायाचे तीर्थ घेणे बंद झाले असेल, पण ब्राह्मण जातीच्या नसलेल्या इतर कोणीतरी भटाच्या पायाचे तीर्थ शूद्र आणि अतिशूद्र याना अजून लागते. ब्राह्मणधर्माविरुद्ध जे जे सांगितले ते ते ब्राह्मण जातीतून कमी होत असता शूद्र आणि अतिशूद्रात ते वाढतच आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. ब्राह्मण सावकार गेला पण ब्राह्मणापेक्षाही दुष्ट वृत्तीचे दुसरे सावकार शूद्र आणि अतिशूद्रातूनच पुढे आले आणि येत आहेत. ब्राह्मणाची सावकारी बरी पण शूद्रांची सावकारी पठाणापेक्षाही अधिक घातक असून ती खेडोपाडी सरसहा फाल्गुन नदीप्रमाणे वहात आहे. ब्राह्मण वर्गाचे नेतृत्व गेले पण त्याजागी जे नेतृत्व आले त्या नेतृत्वाने शूद्र समाज दिवसेंदिवस भयचकित होत आहे. पंढरीच्या वारीपासून तो कोणत्याही देवदेवतेच्या जत्रेपर्यंत, खंडोबापासून म्हसोबाच्या पालख्या मिरवणुकीपर्यंत पहा, ब्राह्मणवर्ग पूर्ण उदासीन असून शूद्र आणि अतिशूद्रांची मात्र गर्दी दिवसेंदिवस वाढत आहे!" (जोतीराव फुले: समग्र ग्रंथ: म. फुले यांचे कार्य: गो. गो. अधिकारी: पा. ४३-४४) या उताऱ्यातील अधिकाऱ्यांचा 'तिरकस'पणा सोडला तर गाभा स्वीकारणीय आहे. त्यादृष्टीने बहुजनसमाज अद्यापिही 'मागासलेला' आहे. यात्राजत्रांच्या वेडापासून तो ग्रॅज्युएट नववधूला बाहेर जात असता घरात कोंडून, बाहेरून कडी लावून जाणाऱ्या डबल ग्रॅज्युएट पतीच्या अश्लाघ्य प्रयत्नापर्यंत, "साळत जाऊन काय पोट भरतया. त्यापरिस खुरपं घेऊन जा शेतावर; तेवढाच एक रुपया रोजगार व्हईल," म्हणून शिक्षणाला आडकाठी करणाऱ्या बापापासून तो डोईवरचा पदर थोडा घरंगळताच "आम्ही काही कसबिणीच्या अवलादीचं नव्हं" असा मुली सुनेला हितोपदेश पाजणाऱ्या वडीलधाऱ्या मंडळीपर्यंत, "येस-येस-सी झाली. बस्स झाली. पोटापुरतं झालं शिक्षण" असे सांगणाऱ्या मंडळीपासून आपल्या ग्रॅज्युएट मुलाला "इथेच कुठे तरी बघ आता नोकरी. लांब नको जाऊस. मी नाही जगायची तू लांब गेलास तर" असे लाडिकपणे सांगणाऱ्या आईपासून तो "हं त्या स्वतंत्र धंद्याबिंद्याच्या भानगडीत पडू नकोस. आहे ते ठीक आहे, चालवू या त्यातच," अशा खीळ घालणाऱ्या बापापर्यंत, उच्च शिक्षण होऊनही (संस्कार होऊन नव्हे) चारचार पाचपाच हजार रुपये हुंड्याची मागणी करणाऱ्या वरमंडळीपासून तो लग्न झाल्यानंतर "हेच नाही, तेच नाही, हेच द्यायला हवं होतं, तेच आणायला हवं होते" असे पत्नीला बोचकारे काढून संसार उजाड करून घेणाऱ्या पदवीधर तरुणापर्यंत असे अनेक प्रकार आणि अनेक परी त्यांत येतात. शिक्षणाच्याद्वारा या सर्वांचे उच्चाटन हा तर गत विविध चळवळींचा उद्देश होता. पण अद्याप तो साधलेला आहे असे म्हणता येणार नाही. इतरांचे चांगले गुण घेऊन पुढे जाण्याची बुद्धी अद्यापही 'या' समाजाच्या अंगी पुरेपूर बाणलेली नाही, केवळ ब्राह्मणाच्या नावाने हातबोटे मोडून आपल्याला पुढे जाता येणार नाही हे ध्यानी आलेले नाही. राजकारण किंवा समाजकारण यामधील बहुजन नेतृत्व 'तसे' ठीक असले तरी अनेकविध दोषांनी डागाळलेले आहे. पन्नास वर्षांपूर्वी ब्राह्मण समाजात 'ब्राह्मण आगरकर' झाले, आज बहुजनसमाजासाठी 'मराठा आगरकरां'ची आवश्यकता आहे. एकशेसोळा वर्षांपूर्वी लोकहितवादींनी घणाघाती 'शतपत्रे' लिहिली. बहुजनसमाजासाठी अशाच 'शतपत्रां'ची गरज आहे. ब्राह्मण आगरकर किंवा ब्राह्मण लोकहितवादी यांच्याकडून हे होणार नाही. तसे त्यांच्या मनात असले तरी होणार नाही; ते करणार नाहीत. आगरकर किंवा फुले यांच्यातील असामान्य धैर्याचा गुण, लोकशाही असूनही उरलेला

अनुक्रमणिका





नाही. नेतृत्वाच्या तंत्रात असणारा, फारसे जुने न टाकणारा नि नवे न स्वीकारणारा, दोषाची उजळणी नको असणारा 'जागा'. बहुजनसमाज या दृष्टीने 'त्यांना' भीतिप्रद वाटण्याची शक्यता असल्याने विसाव्या शतकातील लोकहितवादींच्या शतपत्रासाठी 'मराठा आगरकरांची 'च नितान्त गरज आहे.

२३

ब्राह्मणेतर नेत्यांनी इतके मोठे ऋण करून ठेवले आहे की, त्याच्या भाराने आपण अक्षरशः चेपून जातो. पण या ऋणातून मिळणाऱ्या शिदोरीवर आज विसंबून चालायचे नाही. काळ मागे पडला आहे, चळवळी 'गत' झाल्या आहेत. प्रश्नांनी-समस्यांनी वेगवेगळ्या कलाटण्या घेतल्या आहेत. श्रमिकांच्या राज्याची-शेतकरी- कामकरी राज्याची- बहुजन नेत्यांची कल्पना अद्याप साकार व्हायची आहे. ती साकार होणार की केवळ स्वप्नच ठरणार आहे ? त्यादृष्टीने काय करणे जरूर आहे नि काय केले पाहिजे, नव्या संदर्भात, निमालेली सत्यशोधक चळवळ जागी करणे जरूर आहे काय, करणे आवश्यक असेल तर ती कशी करता येईल की एखाद्या राजकीय पक्षाची विचारसरणीच तशी बांधून हे करता येईल, खऱ्या अर्थाने बहुजनसमाज उरला आहे काय, तसे मानणे आज इष्ट ठरेल काय इत्यादि अनेक प्रश्न त्यातून निर्माण होतात. प्रश्नांच्या सूचनाची जबाबदारी माझी असली तरी त्यांच्या निर्णायक उत्तराचा अधिकार निदान तो मी माझ्याकडे आहे असे मानीत नाही. मान्यवरांनी कूट प्रश्नांची गणिते मांडावीत नि सोडवावीत.





श्री. ग. उ. थिटे

"सिनिक्" भर्तृहरि

भर्तृहरीचा जीवनानुभव

भर्तृहरीच्या सुभाषितत्रिशतीइतके आपल्या रचनाकर्त्याच्या जीवनानुभवाचे अत्यंत प्रामाणिकतेने सूचन करणारे साहित्य संस्कृतमध्ये दुसरे दाखविणे कठिण आहे. भर्तृहरी जेथे तेथे "स्वतःचे मत" सांगतो आहे, आणि ते मत तो कथानकाच्या ओघात हळूच अर्थान्तरन्यासाच्या रूपाने नव्हे, तर स्पष्टपणे स्वतःचे म्हणूनच सांगतो आहे, ह्यात महत्त्व आहे. निर्भीडपणे स्वतःचे अनुभव सामान्य विधानांच्या स्वरूपात सांगणे हे भर्तृहरीचे मोठेच वैशिष्ट्य आहे.

भर्तृहरीचा जीवनानुभव अतिशय व्यापक आणि सूक्ष्म आहे. एक चांगली गोष्ट अशी की हे त्याचे अनुभव आपण त्याच्या विधानांवरून जाणून घेऊ शकतो. त्याचे कारण त्याने आपल्या ग्रंथाची मांडणी फारच मुद्देसूद केली आहे. जीवनाच्या तीन अवस्थांमधून तो गेलेला आहे. त्या प्रत्येक वेळी त्याला दिसलेल्या, सर्व चांगल्या वाईट (बहुधा वाईटच) गोष्टी टिपून घेण्याची त्याची शक्ति चांगलीच साक्षेपी आहे. पहिल्या म्हणजे नीतिशतकांतील त्याचे विचार सर्वसाधारणपणे त्याच्या कळू लागण्याच्या वयापासून ते तारुण्य संपेपर्यंतच्या काळातील असावेत. शृंगारशतकातील विचार आयुष्याच्या मध्यभागात, तारुण्यात, त्यातल्या त्यातही तारुण्याच्या उत्तरकालातील वाटतात. त्यावेळी शृंगारजीवनाबद्दल नवखेपणाची उत्सुकता नाही, धसमुसळेपणा नाही तर अनुभव घेऊन हळू हळू त्याबद्दल प्रौढपणे विचार करण्याची शक्ति आली आहे. वैराग्यशतकात तर तो स्वतःच्या अनुभवांशी सर्वांत अधिक प्रामाणिक आहे. त्यामुळेच त्याचा उद्वेग, त्याच्या व्यथा, व शेवटी त्याला लाभलेले समाधान ह्यात एक स्वाभाविक सुसंगति आढळते. ह्या शतकांतील त्याचे विचार त्याच्या आयुष्याच्या अगदी शेवटच्या काळातील असावेत.

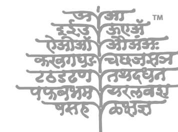
ह्या सर्व विचारांचे व त्यातील अनुभवांचे परीक्षण करताना भर्तृहरीचे जीवनाचे क्षेत्र किती व्यापक होते हे दिसते. तो खरोखरी जीवन जगला आहे, म्हणूनच त्याला त्यावर भाष्य करण्याचा अधिकार आहे. त्याची "विगमनशक्ति" मोठी कौतुकास्पद आहे. प्रत्येक अनुभवावरून सामान्य विधानाकडे तो जातो. "शास्त्रोपस्कृतशब्दसुन्दरगिरः..." असे पंडित दारिद्र्यात पाहून तो रत्नाची किंमत कमी करणारे हे दोषास्पद असतात, रत्ने नाहीत, ह्या निष्कर्षाला पोचतो. गंगेचा "अधःपात" पाहून त्याला विचारहीनांचा अधःपात जाणवतो. एका "खल्वाटा"ची दुर्दशा पाहून सर्व दुर्दैवी लोकांचे जीवन तो कल्पू शकतो. एखादी गोड बोलणारी पण व्यभिचारी मनाची स्त्री पाहून "अत एव निपीयतेऽधरो हृदयं मुष्टिभिरेव ताड्यते" अशा निष्कर्षाला तो येतो. त्या एका रम्य नगरीची दुर्दशा पाहून तो कालाची अस्थिरता जाणतो, ह्यात त्याची विगमनशीलवृत्ति दिसते. त्याची विगमने खरोखरी देशकालातीत ठरली आहेत, पण त्याची ही विगमनशीलता साधी नाही, तिच्यामागे एक विशेष आहे.

सिनिक् दृष्टिकोण

भर्तृहरीच्या जीवनदर्शनात, त्याचा अन्वय, अर्थ लावण्यात, विगमने करण्यात त्याची दृष्टि ही एका "सिनिक्"ची आहे असे वाटते. त्याला जीवनात सगळी वाईट दृश्ये दिसतात. नीतिशतकातले काय, किंवा शृंगारशतकातले काय, (वैराग्य शतकाचे स्पष्टीकरण निराळे केले पाहिजे हे उघड आहे.) जीवनाविषयी उबग आलेला दिसतो. सगळीकडे वैफल्य जाणवते, अन्याय जाणवतो. वाईट भाग अधिक आहे, चांगले अगदी थोडे आहे. ते थोडे चांगलेही खितपत पडले आहे; सुख मिळणे अशक्य आहे; मूर्ख, दुष्ट ह्यांनी जग भरले आहे; पंडित, सज्जन फार थोडे आहेत, व त्यांचीही दुर्दशा करुण आहे. इत्यादि प्रकारे त्याने "सिनिक्" दृष्टिकोण स्वीकारला आहे असे वाटते.

मूर्खांबद्दल त्याचा तिरस्कार कमालीचा आहे. "अबोधोपहताश्चान्ये" असे म्हणून त्याने जग मूर्खांनी

अनुक्रमणिका





भरले आहे असा शेरा मारला आहे. तसेच ह्या कारणाने आपल्या गुणांचे चीज होत नाही, सुभाषिते जिरून जातात (जीर्णमङ्गे सुभाषितम्) ह्याचा त्याला विषाद आहे. पण तो मूर्ख तरी बरा, पण " ज्ञानलवदुर्विदग्ध " अगदीच वाईट वाटेल त्या अशक्य गोष्टी करता येतील, पण मूर्खाचे मन रंजन करता येणार नाही. (न तु प्रतिनिविष्ट मूर्खजनचित्तमाराधयेत्) अशा मूर्खाशी गोड बोलण्याचा प्रयत्न केला तर अपयशच मिळणार, पण हे मूर्ख मौनरूपी विभूषण घालून सभेत मिरवतात, त्याना चांगले वाईट कळत नाही. (न हि गणयति क्षुद्रो जन्तुः परिग्रहफल्गुताम्) अशा मूर्खांना काही औषध नाही. (मूर्खस्य नास्त्यौषधम्) त्यांचा अधःपातच होणार.

विद्वानांबद्दल त्याला आदर आहे, पण त्यांच्या दुःस्थितीमुळे तो फार उद्विग्न होतो, व त्यांची दुःस्थिति करणाऱ्या राजांना दोष देतो. पंडितांना द्रव्याचे आकर्षण नसते असे " द्राक्षे आंबट " ह्या पद्धतीचे समर्थन त्याला करावे लागते. केवळ द्रव्यामुळे वाटेल तो मोठेपणा मिळतो (यस्यास्ति वित्तं स नरः कुलीनः ...) ह्या उलट द्रव्यावाचून गुण तृणाप्रमाणे आहेत. दुर्जनांबद्दल त्याला फार तिरस्कार आहे. दुर्जन गुणांनाही दोष बनवितात (तत्को नाम गुणो भवेत् गुणवतां यो दुर्जनैर्नाङ्कितः) त्याना कोणी प्रिय नसतो (न कश्चित् चण्डकोपानामात्मीयो नाम भूभुजाम्) ते निष्कारण वैर करतात (मृगमीनसज्जनानां ...)

सज्जनांबद्दल त्याला आदर आहे (तेभ्यो महद्भ्यो नमः) पण जगात सज्जन फार थोडे, त्याचे त्याला दुःख (सन्ति सन्तः कियन्तः)

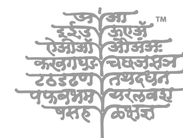
दैवाचे वर्णन करताना त्याची निराशा स्पष्ट आहे. दैवापुढे पराक्रम व्यर्थ आहे. (धिग् धिग् वृथा पौरुषम्) मोठे मोठे लोकही दैवशरण आहेत. (विधिरहो बलवानिति मे मतिः)

शृंगारशतकातील भर्तृहरीची " सिनिक् " वृत्तिही दिसू शकते स्त्रिया ह्या बंधने आहेत. अशी त्याची समजूत. (समस्तभावैः खलु बन्धनं स्त्रियः) शंकर, इत्यादि मोठेमोठे देवही मदनाने 'गृहकुम्भदास' करून ठेवले आहेत ह्याबद्दल त्याला तो धन्यवाद देतो. पण शृंगारसुख पुण्याशिवाय मिळत नाही (पुण्यैर्विना न हि फलन्ति समीहितार्थाः) ह्यात तो स्वतःचीच निराशा सांगतो आहे की काय ? वृद्धावस्थेतही " मन्मथ विकार " असतात व स्त्रियांचे जीवन " स्तनपतनावधि " नाही. ह्या गोष्टी त्याला खटकतात. यौवन हे अनर्थाचे मूळ असे तो म्हणतो. (लोकेऽस्मिन् न ह्यनर्थव्रजकुलभवनं यौवनादन्यदस्ति) संसाराच्या पलीकडे, वाटेत स्त्रिया असल्यामुळे जाता येत नाही. (संसार तव पर्यंतपदवी न दवीयसी । अन्तरा दुस्तरा न स्युर्यदि ते मदिरेक्षणाः) ह्या पुढे भर्तृहरीने केलेली स्त्रीनिंदा ही त्याच्या " सिनिक् " वृत्तीचीच निदर्शक आहे. तो स्त्री ही " प्रत्यक्षाशुचिभस्त्रिका " म्हणतो. 'त्वङ्मांसास्थिमय' शरीराचे " मंद माणसांना आकर्षण वाटते. " प्रियः को नाम योषिताम् " असे म्हणून सगळ्या स्त्रिया व्यभिचारी असा निर्णय सांगतो. वेश्येच्या ओठाला तो जार, विट इत्यादिकांनी उष्टा केलेला आहे म्हणून किळसवाणा समजतो. पंडितांना " विरमत बुधा योषित्सङ्गात् " असा उपदेश करतो. लंगडा, काणा, कुश असा रोगी कुत्रा कुत्रीमागून कसा जातो ह्याचे बीभत्स वर्णन त्याने केले आहे.

हे सगळे " शृंगार शतकात " कसे आले ह्याबद्दल आश्चर्य वाटते. संस्कृतात इतर शृंगारिक सुभाषिते अनेक आहेत. त्याचप्रकारचे येथेही असणे हे औचित्यपूर्ण ठरले असते; नव्हे वाचकाची तशी अपेक्षा असते. पण पहिले पहिले काही श्लोक आणि शेवटचे ऋतुवर्णन ह्यांचा अपवाद सोडल्यास, बाकीचा भाग भर्तृहरीची "सिनिक्" वृत्ति दर्शविते. तो उपभोगशील नाही, मनमो‍कळेपणाने तो आनंद घेऊ शकत नाही, तर दोष पाहून, त्यांना मोठे रूप देऊन मजेत मजा नाही असे समजतो, त्याचा तिरस्कार करतो. त्याने मांडलेले विचार इतरांनीही मांडले आहेत. पण ते शृंगारशतक ह्या नांवाखाली नाहीत. त्याची अतिविचारशीलता त्याचे मन बिघडवते. श्रेष्ठ सुभाषितकार ह्या त्याच्या योग्यतेला अर्थातच त्यामुळे काही बाध येत नाही. फक्त त्याने घेतलेला विषय, आपल्या अपेक्षा, व त्याचे उत्तर ह्यांत सलगपणा नाही असे म्हणावयाचे आहे, आणि ह्याचे मूळ त्याच्या " सिनिक् " वृत्तीत आहे.

विरागी भर्तृहरी

हीच वृत्ति त्याला " विरागी " बनवण्यास कारण झाली असावी. एकच दृष्टिकोण निराळया संदर्भातून निरनिराळा ठरतो. वैराग्यशतकातील त्याची वृत्ति




तत्त्वज्ञाची आहे, वैराग्यशीलाची आहे, अनासक्ताची आहे. तो येथे अधिक गंभीर, अधिक अन्तर्मुख, आहे. त्यामुळेच एरवी " सिनिक् " वृत्तींतील वैयक्तिक चिडखोरपणा जाऊन त्यांत अधिक व्यापकता आहे, उदात्तता आहे.

तृष्णा सतत फिरते आहे, पण अजून ती तृप्त कशी होत नाही ह्याबद्दल तो तिला जाब विचारतो. (तृष्णे जृम्भसि पापकर्मपिशुने नाद्यापि संतुष्यसि) सगळे शरीर थकले तरी ती तरुण आहे. (तृष्णैका तरुणायते) पुनः स्त्रीशरीराचे बीभत्स वर्णन येते (स्तनौ मांसग्रन्थी...) व्यावहारिक महत्त्वाकांक्षेत प्राप्य असलेल्या कुल, भोग, मान, बल, इत्यादि गोष्टी भयग्रस्त आहेत, पण वैराग्य निर्भय आहे, (वैराग्यमेवाभयम्) येथे वैराग्यवृत्तीचा प्रादुर्भाव दिसतो. "भोगास्थैर्यवर्णनम्" ह्या दशकामध्ये प्रपंचाबद्दल, व्यावहारिक दृष्टया चांगल्या असणाऱ्या गोष्टींबद्दल अतिशय तिरस्कार दाखविला आहे. तरी तो " सिनिक् " मनाचा नाही, तर विरक्तीचा आहे.

" कालमहिमा " वर्णनपर दशकात पुनः जगाकडे पाहण्याची दृष्टि दिसते. मोठमोठी साम्राज्ये, वैभवे काळाच्या ओघात धुळीस मिळतात (सा रम्या नगरी... इ.) काल हा जणू प्राण्यांशी खेळ खेळतो. (कालः कल्यो भुवनफलके क्रीडति प्राणिशारैः) पण लोकांना हे कळत नाही; इतकेच नव्हे तर आपण स्वतः तरी काय उजेड पाडला आहे अशा रीतीने तो आत्मपरीक्षण सुरू करतो. आपण जन्माला येऊन केवळ आईचे तारुण्य नष्ट केले. (मातुः केवलमेव यौवनवनच्छेदे कुठारा वयम्) ह्यातून प्रकट झालेली निराशा अगदी संपूर्णपणे त्याच्या मनोवृत्तीवर प्रकाश टाकणारी आहे.

वैराग्यशतकाच्या शेवटच्या भागात भर्तृहरीचे वैराग्याबद्दल उदात्त विचार, परमेश्वरावर भक्ति, तत्त्वज्ञानप्रवणता, शान्ति ह्यांचा उत्कर्ष होत गेला आहे. तो मनाला उपदेश करतो की " मना, पुनः संसाराचे प्रेम नको " (मा भूयो भज भङ्गुरां भवरतिं चेतः प्रसीदाधुना) मनामध्ये अद्वैतज्ञानाबद्दल संशय नाही. महेश्वर, जनार्दन, परब्रह्म असा काही भेद राहिलेला नाही; तरीसुद्धा सवय म्हणून शंकराची भाक्ति सुटत नाही (तथापि भक्तिस्तरुणेन्दुशेखरे) ही अवस्था खरोखरी हृद्य आहे. वैराग्यावस्थेत पृथ्वी हीच शय्या, स्वतःची भुजलता हीच उशी, अशा अवस्थेत भर्तृहरीला (पूर्वी कधी न मिळालेले) सुख, समाधान लाभले. (सुखी शान्तः शेते मुनिरतनुभूतिर्नृप इव) आणि मग ज्ञानानन्तर तो परब्रह्मामध्ये लीन होण्याची आस धरतो (ज्ञानापास्तसमस्तमोहमहिमा लीये परब्रह्मणि)

भर्तृहरीला आपण 'सिनिक्' म्हणू शकतो, ते फक्त नीतिशतक व शृंगारशतक ह्याबाबत विचार केला असताना. कारण तो तेथेच फक्त जागतिक गोष्टीकडे जागतिक भूमिकेतून पाहून बोलत आहे. आणि त्याची तेथे जी दृष्टी आहे, त्या दृष्टीवरून त्याला जगाबद्दल घृणा, तिरस्कार आहे असे वाटते. ह्या अर्थाने तो सिनिक् आहे. वैराग्यशतकातील त्याची वृत्ति उदात्त आहे. पण कदाचित् त्याच्या " सिनिक् " वृत्तीचाच वैराग्य हा एक अपरिहार्य परिणाम असावा.

अनुक्रमणिका

समीक्षक: श्री. दत्ता साबळे

पन्हाळा परिसंवाद: जातिभेद निर्मूलन

भूमिका

फेब्रु. ८१९ तारखेस इंडियन कमिटी फॉर कल्चरल फ्रीडम या संस्थेच्या वतीने 'जातिभेद निर्मूलन' या प्रश्नावर एक परिसंवाद आयोजित केला होता.

गेल्या काही दिवसात विजापूर जिल्ह्यातील निडोनी सारख्या गावात, सांगली जिल्ह्यातील भोसे येथे किंवा औरंगाबाद जिल्ह्यातील शिरसगावसारख्या ठिकाणी जातीय विद्वेषाचा जो उद्रेक झाला तो अतिशय चिंतनीय आहे. तशा प्रकारांविरुद्धची समाजाची क्षीण प्रतिक्रिया लक्षात घेतली तर या प्रश्नाचे गांभीर्य अधिकच वाटते.

एका बाजूला तत्त्वतः ज़ातिभेद अमान्य करीत असताना किंबहुना कायद्यांनी तो गुन्हा समजला असताना हे सारे घडावे हे विशेष आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी म्हटल्याप्रमाणे, " जातिभेदाची धार्मिक पकड किंवा उच्चनीच भेदभावाची कल्पना व तज्जन्य व्यवहार सर्वत्र ढिले होत असताना, जातिभेदातून निर्माण झालेली व खोलवर रुजलेली भेदाची भावना मात्र वेगळया स्वरूपात व भिन्न भिन्न दिशांनी प्रकट होताना दिसत आहे." शिरसगावसारखे उद्रेक, जुन्या जातिभेदाच्या वेषात एक प्रकारचा नवाच जातिभेद वाढत असल्याची पूर्व सूचना देतात. रोगाची पूर्वसूचना मिळूनही स्वस्थ बसणे केवळ अयोग्यच नव्हे, तर अशक्यही आहे. जातिभेद जुन्या अर्थाने नष्ट होत असताना, अगदी निराळ्या नव्या अर्थाने तो वाढत आहे. समाजातील सर्व तऱ्हेच्या व्यवहारातून या म्हणण्याची सत्यता पटताना आपल्याला आज आढळून येते.

तेव्हा या जुन्याच विषयाचे हे नवे स्वरूप समजून घ्यावे, काही उपाय शोधावेत व ते समाजासमोर मांडावेत, अशा उद्देशाने या परिसंवादाचा खटाटोप घडवून आणला होता.

या परिसंवादात सुमारे २० जणांनी उपस्थित राहून भाग घेतला, बऱ्याच विचारवंतांना आमंत्रणे दिली गेली होती हे सांगणे नलगे! एकूण आठ विचारवंतांनी चर्चेसाठी टिपणे पाठवली होती व ती चर्चेत भाग घेणाऱ्या सर्वांकडे अगाऊ पाठवलीही होती. ज्यानी निबंध पाठविले होते त्यापैकी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व डॉ. मुरंजन हे या परिसंवादास उपस्थित राहू शकले नाहीत. प्राचार्य देवदत्त दाभोळकर, श्री. दा. ता. रुपवते, प्राचार्य भा. शं. भणगे, श्री. नामदेव व्हटकर, श्री. पी. बी. पाटील, व प्रा. अ. के. भागवत वगैरे चर्चेसाठी निबंध पाठवणारे लेखक उपस्थित होते. त्याशिवाय चर्चेत श्री. शिरुभाऊ लिमये, प्रा. श्रीनिवास दीक्षित, प्राचार्य बी. टी. भालेराव, श्री. थोरात वगैरेंनीही भाग घेऊन चर्चा व्यापक भूमिकेवरून घडवून आणण्यास मदत केली. या परिसंवादाचे दोन दिवसाचे संचलन बेळगावच्या राणी पार्वतीदेवी कॉलेजचे प्राचार्य भालेराव यानी केले.

सुरुवातीस या परिसंवादाचे आमंत्रक प्राचार्य भणगे यांनी परिसंवादाचा उद्देश सांगताना, सर्वांना अशी सूचना केली की, चर्चा अगदी मोकळेपणाने, अनौपचारिकरीत्या व्हावी. कारण विचार मोहक असण्यापेक्षा दाहक असलेले परवडले. चर्चेच्या सोईसाठी " जातवाद वाढतो आहे " हे विधान पहिल्या दिवशी चर्चेस घेतले होते.

आजची परिस्थिती

जातींच्या उत्पत्तीच्या चर्चेचा घोळ घालावयाचा नाही असे सुरुवातीस योजिले होते; पण चर्चेच्या ओघात तशी चर्चा अनेकदा येऊन गेलीच! प्रा. दाभोळकर यानी म्हटल्याप्रमाणे, ही चर्चा सर्वसाधारणतः "अगदी अलीकडचा इतिहास व घडामोडी यांच्या संदर्भात"च झाली. कारण जातिभेद नाहीसा करण्यासाठी धार्मिक किंवा ऐतिहासिक आधार शोधत बसण्याची आज बिलकुल गरज नाही.

जातिभेद समाजामध्ये भरपूर आहे. तो एका वेगळया अर्थाने वाढतोही आहे. या भूमिकेत मांडलेल्या मुद्द्यावर सर्वांचे मतैक्य होते. अर्थात् असा का




वाढतो आहे, याप्रश्नाभोवतीच पहिल्या दिवसाची सारी चर्चा विणली गेली. "जातिभेद खराच वाढतो आहे का ? आजवर केलेल्या समाजसुधारकांच्या कार्याला, सरकारनी केलेल्या कायद्यांना काहीच यश आले नाही काय ? "अशी शंका प्राचार्य भालेराव यांनी उपस्थित केली; पण त्यांच्यासहित सर्वांनी नव्या स्वरूपात जातवाद वाढतो आहे हे अमान्य केले नाही.

जातिभेदाचे कवच आजही अगदी टणक राहण्याच्या कारणाची चर्चा करताना तर्कतीर्थांच्या "जातिनिरपेक्ष असे निकटचे सामुदायिक व नवे सामाजिक संबंध दृढ करणारी सामाजिक प्रक्रिया वेगाने घडत नाही. त्यामुळे जुने जातीय संबंधच आजच्या सामाजिक संबंधाला, जीवनाला आधारभूत वाटतात" या मुद्याची बऱ्याच विस्ताराने चर्चा झाली.

जाती आजवर राहिल्या याचे आणखीही एक कारण म्हणजे, त्यानी जातिअन्तर्गत एक प्रकारच्या सामाजिक सुरक्षिततेची हमी (social insurance) तिच्यातील सभासदांना दिली हे होय ! त्यावर श्री. नामदेव व्हटकरांनी अशी शंका उपस्थित केली की, हे social insurance खरेच जातीत होते की, जातीवर ते लादण्यात आले ? "जाति उपयुक्त होत्या. त्यानी काही उपयुक्त कार्य केले असे म्हणणे म्हणजे तो उच्चवर्णीयांचा नुसता कट आहे. जाति उपयुक्त असल्या तर त्या कोणास. ?" या नामदेव व्हटकरानी केलेल्या प्रश्नाला 'अस्पृश्यांना जातिव्यवस्थेचा काहीच फायदा झाला नाही' असे उत्तर मिळाले. पण स्पृश्यांना मात्र जातीव्यवस्थेचा काही फायदा झालेला होता, कारण जातीमुळे व्यक्तींनां sense of belonging ची हमी होती, असाही एक विचार मांडण्यात आला.

सर्वत्र आपली जातश्रेष्ठ, भारतीय संस्कृति सर्वश्रेष्ठ असा दुरभिमान जो दिसून येतो तो परिणामतः जातिभेदाचे पोषणच करतो. तेव्हा गतेतिहासाविषयीचा अतिरेकी अभिमान, जो सर्वत्र दिसून येतो तो त्याज्यच होय. यावर इतिहासापासून माणसाला तोडला तर तो अधिकच एकाकी होईल. यासाठी जरूर तर आपल्याला आज उपयुक्त असा खोटा का होईना इतिहास निर्माण करावा लागला तरी करावा. अशी सूचना प्रा. श्रीनिवास दीक्षित यानी केली. त्यांच्या म्हणण्यातील मानसशास्त्रीय, समाजशास्त्रीय आशय कोणासच अमान्य नव्हता, पण हे व्हावे कसे ?

स्वातंत्र्योत्तर काळात जातिभेदाविरुद्ध स्पष्टपणे बोलणारा समाजसुधारकांचा, विचारवंतांचा वर्गच हळूहळू नाहीसा होत चाललेला आहे. एवढेच नव्हे तर, सामाजिक दोषाविषयी बोलण्यापेक्षा गप्प बसणे, जरूर तेथे खोट्याची, असामाजिकतेची वकिली करणे हा आजच्या विचारवंतांचा खास विशेष होऊन बसलेला आहे. त्यातूनच उच्चवर्णीयातील ढोंग, वागणुकीतील दुहेरीपण वाढीस लागते. मग भाषा शुद्ध ठेवण्यासाठी, आपली तथाकथित उच्च संस्कृति रक्षिण्यासाठी जाती राखण्याचा सोवळा विचार तोंडी नाही, पण आचरणातून कटाक्षाने पाळला जातो. अगदी सुशिक्षित म्हणवणारे सुधारकदेखील धर्म, संस्कार, कुटुंबव्यवस्था व विशेषतः स्त्रिया यांच्यामार्फत जातिव्यवस्था शाबूत ठेवण्याचा मोठ्या हुषारीने प्रयत्न करताना दिसतात.

स्वातंत्र्योत्तर काळात भारतीय समाजाच्या कर्तृत्वाला नव्याने उपलब्ध झालेल्या क्षेत्रातदेखील या जातिवादाने आपले हातपाय चांगले पसरलेले दिसतात. कारण 'जात' समाजातून कधी गेलीच नव्हती, एवढेच नव्हे तर ती जावी का जाऊ नये याविषयीही आपली निश्चिति झालेली नव्हती. त्यामुळे जातिभेदावर टीका करणारे लोक व समाज धुरीणदेखील आपल्या छोट्या मोठ्या जातीच्या हित रक्षणाचाच प्रत्यक्ष प्रयत्न करताना आढळून येतात.

येथे श्री. दा. ता. रुपवते यानी 'जाति निर्मूलन की जातिभेदाचे उच्चाटण याची निश्चिति करा' असा सल्ला दिला. त्यांच्यामते जाती राहू देत; पण जातिभेद नको या भूमिकेने जातीबरोबर पुन्हा जातवाद राहील.

जातिभेदाचा विचार करताना "अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाचीच कसोटी मानावी लागेल, कारण अस्पृश्यतेचा प्रश्न जातिव्यवस्थात्मक समाजरचनेचा अत्यंत कच्चा व लाजिरवाणा दुवा आहे." या रुपवत्यांच्या मुद्याने अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाच्या चर्चेस तोंड फोडले. त्यांचे स्वतःचे व इतरांचेही मत अस्पृश्यता बहुतांशी होती तशीच चांगली हाती पायी धड आहे. एवढेच नव्हे तर अस्पृश्यांच्या आत्मोद्धारांच्या प्रयत्नामुळे स्पृश्यांच्या मनात असल्यास रागाची–सूडाचीच भावना धुमसताना वेळोवेळी दिसते.





गेल्या पंधरा वर्षातील घडामोडीत देशातील आर्थिक व राजकीय समस्यांनाच अनुक्रम दिला गेल्याने, सामाजिक समस्या तशाच दुर्लक्षित, उपेक्षित म्हणून मागे पडलेल्या दिसतात. त्यांच्या तशा स्थितीचा उपद्रव इतर क्षेत्रातही आता आपल्याला जाणवू लागलेला असल्यास नवल नाही. " जातिव्यवस्था व त्यामुळे निर्माण होणारे भेद-वाद ही एक सामाजिक समस्या आहे व ती बाकी सर्व प्रश्नांना छेदून जाते हे सत्य आपल्या राजकीय धुरीणांनी अमान्य करण्यात अक्षम्य चूक केलेली आहे. " या रुपवत्यांच्या विधानातील सत्य कोण अमान्य करील ?

या संदर्भातच श्री. पी. बी. पाटील यानी मांडलेल्या एका मुद्याचा विचार करावा लागेल. त्यांचे म्हणणे असे की, जाति-जातींच्या मनात एकमेकाविषयी भीती आहे व त्या भीतीतून आपल्या जातींना चिकटून राहण्याचा जोरदार प्रयत्न प्रत्येक जातीकडून होत आहे. या थोड्या भीतीहून मोठी- साऱ्या जातींना, साऱ्या समाजाला सामावून घेणारी अशी मोठी भीती भारतीय समाजाला नाही. तेव्हा या स्थितिप्रिय, कवच्यात राहणाऱ्या आपल्या समाजास ढवळून काढील असे संकट - मग ते महायुद्धाचे का असेना- आपल्यावर कोसळले पाहिजे. असे पी. बी. पाटिलानी आवर्जून सांगितले. अर्थात् त्यांची चीड समजू शकते. उपाय मात्र फार भयंकर वाटतो. ढेकणांचा त्रास वाचवण्यासाठी घर जाळण्यातला प्रकार होऊ नये !

राजकीय सत्ता आणि जातवाद

आजचा राजकीय आचार व व्यवहार पाहिला तर सर्वत्र जातवादाचे पीक भरघोस वाढल्याचे दिसेल. सर्व निवडणुका म्हणजे जातीय धुळवडीची पर्वणी ! थेट तिकीटांच्या वाटणीपासून तो मंत्रीमंडळातील जागा वाटपापर्यंत हे चलनी नाणे सर्वत्र वापरले जाते. या संदर्भात आचार्य जावडेकरांनी देऊन ठेवलेल्या इशाऱ्याची आठवण होते. ते म्हणतात, ' जातिभेदांनी विघटित झालेल्या समाजात लोकशाहीमुळे न्यायापेक्षा अन्यायाचीच प्रतिष्ठापना होण्याची दाट शक्यता आहे. '

या जातिरूपी वाघाला सत्तेची चटक लागलेली. तेव्हा तूर्त जातिसंस्था ढेपाळण्या ऐवजी बलवत्तर होतील असेच श्री. रूपवते याना वाटते. कारण बहुसंख्य असलेल्या जाती आपण बहुसंख्य आहोत म्हणून सत्तेवर दावा सांगणार, सत्तेवर येण्याचा सुलभ मार्ग म्हणून जातीकडे पाहणार. त्यामुळे अन्यसंख्य जाति-जमातीही अस्तित्व टिकवण्यासाठी असो किंवा अन्य काही कारणासाठी असो सत्तेच्या मार्गावरील एक साधा जवळचा मार्ग म्हणून पुन्हा जातीय आवाहनाचाच आसरा घेणार. या साऱ्या घटनांमुळे या देशातील संसदीय लोकशाहीला अभिप्रेत अशी राजकीय बहुमतवाले व अल्पमतवाले अशी विभागणीच होईनाशी झाली आहे. कारण यांची जागा नैसर्गिक अशा जातीय बहुसंख्यवाले व अल्पसंख्यवाले यांनीच घेतली आहे. ही स्थिती निकोप लोकशाहीस मारक आहे. यामुळे मतदार हा साधा मतदार राहात नाही, तर जातीचा एक घटक म्हणून मतदान करतो व जाती ह्या मतांचे समूह बनतात—त्यांना (जातींना) आपल्याकडे खेचण्याचा सर्व राजकीय पक्ष प्रयत्न करू लागतात.

या साऱ्या परिस्थितीस जबाबदार कोण ? बऱ्याच जणांचे म्हणणे ' सत्ताधारी पक्ष व सर्वच विरोधीपक्ष या पापाचे सारखेच वाटेकरी आहेत. ' काहींच्या मते सत्ताधारी पक्ष या परिस्थितीस अधिक जबाबदार आहे. त्याचा पापातील वाटा फार मोठा आहे, कारण निवडणुकांसारख्या बाबतीत, सत्तेवर असणाऱ्या काँग्रेस सारख्या पक्षास जातवादाचा विचार दूर ठेवता आला असता. त्यामुळे त्यापक्षाच्या निवडणुकातील यशापयशावर फारच अल्पसा परिणाम झाला असता. पण प्रत्येक जागा जिंकण्याच्याच लालसेने काँग्रेसने सर्वत्र जातवादाचा आधार घेण्यात फार मोठी चूक केलेली आहे. त्यासारख्या बलवत्तर पक्षाकडून देखील प्रत्येक मतदार संघाची जातवार खानेसुमारी होते आणि सदाशिव पेठेत श्री. बर्वे तर औरंगाबाद मतदार संघात डॉ. झकेरियाची निवड केली जाते. अर्थात् विरोधीपक्ष देखील जमेल तेथे हेच करतात. अशा राजकीय आचारातून जातवाद जाईल कसा ?

गेल्या पंधरा वर्षात लोकशाहीला अभिप्रेत असलेले लोकशिक्षण कोणत्याही राजकीय पक्षाने केले नाही. सत्ताधारी पक्षाचे ते कर्तव्य असतानाही त्यांनी ते पार पाडले नाही. उलट जमेल तेथे जातवादासारख्या

अनुक्रमणिका

अनेक समाजविधायक शक्तींची मदत घेऊन त्यांची ताकद वाढवण्यास मदत केली.

श्री. रुपवते यांच्यामते आपले राजकीय जीवनही विचारावर आधारलेले नाही. ' कॉंग्रेससारख्या राजकीय चळवळीनाच राजकीय पक्षाचे स्वरूप देण्याचा अट्टाहास ' हेच दर्शवतो. त्यामुळे राजकीय तत्त्वज्ञानावर पक्षाची बांधणी होण्यास कठीण जाते. अशा ढिल्या संघटणात जातवादासारख्या विघातक प्रवृत्तींशी झगडण्याचे त्राण त्यामुळेच राहात नाही.

सत्तेच्या विकेंद्रीकरणाची चर्चा करताना श्री. रुपवते यांनी असे सांगितले की, जातिभेदाचे कवच फोडण्या आधीच सत्तेच्या विकेंद्रीकरणाचे प्रयोग होत असल्याने तेथे जातिभेदांना आयता आसरा मिळतो. यामुळेच ग्रामपातळीपासून तो प्रांतपातळीपर्यंत सर्वत्र जात-जमातींच्या संघटना वाढत असून सत्तेचा वाटा मिळवण्यासाठी, ' शासनकर्त्या जमाती ' बनण्यासाठी त्या धडपडताना दिसत आहेत. यासाठीच रुपवत्यांना कायदेमंडळातील राखीव जागा नकोत त्यामुळे जातवाद वाढतो, राखीव जागा सोडून इतर जागा राहिलेल्या जातींच्या असा सोईस्कर समज सर्वांकडून करवून घेतला जातो. खालच्या जातिविषयी आपले कर्तव्य संपले अशा समाधानात सारा समाज आत्मसंतुष्ट राहतो ते वेगळेच.

या रुपवत्यांच्या म्हणण्याला श्री. व्हटकरांचा विरोध आहे. राखीव जागा बंद केल्यास खालच्या जातींना प्रतिनिधित्वच मिळणार नाही. अशी त्यांना भीती वाटते. या संदर्भात ज्या मुद्यावर थोडा वादंग झाला तो मुद्दा असा की जातितत्त्वावर कनिष्ठ जातींने संघटन– आपत्धर्म म्हणून का होईना– करावे का ? श्री. शिरुभाऊ लिमये यांचे म्हणणे असे की, खालच्या समाजातील जातिसंघटन क्षम्यच नव्हे तर, आवश्यक आहे. त्यानी आपले काही अनुभवही या मुद्यांच्या स्पष्टीकरणार्थ सांगितले. त्यांना जाति बंधनाखेरीज एकत्र येण्यास दुसरा कोणताच दुवा असत नाही; पण अशा संघटनामुळे उच्च वर्णियांची आव्हानाची भावना वाढीस नाहीना लागणार. अशी शंकाही यावर प्रदर्शित केली. त्यामुळे जातिवादाचे संघटन वाढण्याचीच शक्यता आहे.

आजचे आर्थिक क्षेत्र व जातवाद

आजच्या राजकीय आचारात जेवढ्या तीव्रतेने जातवाद आढळतो, तेवढ्याच तीव्रतेने आर्थिक क्षेत्रातही तो आढळतो. राजकीय सत्ता स्थिरावण्याचे एक महत्त्वाचे साधन म्हणजे आर्थिक सत्ता. त्यामुळे रुपवते म्हणतात त्याप्रमाणे ' आर्थिक विकासाच्या नस-नाड्या ज्यांच्या हाती आहेत ते मुरब्बंड स्वजातीच्या लोकांना नोकऱ्यात, व्यापारात, मान्याच्या जागी घुसवतात. ' त्याचा परिणाम जातवाद स्थिरावण्यात होतो. नव्याने विस्तारणाऱ्या सहकारी क्षेत्रातही सर्वत्र हेच दिसते. आजकालच्या सहकारी सोसायट्या ह्या बहुधा एकेका जातीच्या सभासदांनी स्थापिलेल्या आहेत.

ग्रामीण व्यवस्थेबाबतही हेच दिसते. श्री. रुपवते यांचे याबाबतचे विचार मौलिक आहेत. ते म्हणतात, " जमिनीची मालकी ठराविक जमातीकडे असल्याने आर्थिक विकासाच्या या काळात शेतीसाठी मिळणारी सर्व आर्थिक मदत अशा उच्च जातींच्याच पदरात पडते. " त्याच बरोबर " ग्रामव्यवस्थेत-बलुतेदारीत– विषमतेवर आधारलेली मालक–दासांची, समाजव्यवस्था घट्ट बसविलेली असल्याने जातिव्यवस्थेविरुद्ध बंड करणे तर दूरच; पण आवाज उठविणाऱ्यांचा आवाजही सामाजिक बहिष्काराने वा आर्थिक कोंडी करून बंद केला जातो. " एकूण गावाच्या आर्थिक घडणीमुळे एकाचे पोट दुसऱ्याच्या दारात उभे असते व वाढणाऱ्याच्या तालावर त्याला नाचावे लागते.

प्राचार्य भणगे यांचा मुद्दा असा की, आपली अर्थव्यवस्थाच कमी अधिक प्रमाणात Static आहे. आपली प्रगति जेवढी प्रसरणशील असावयास पाहिजे तेवढी नसल्यामुळे जीवनकलह किंवा स्पर्धा वाढते. या स्पर्धेत जातीचे संरक्षण किंवा साहाय्य मिळते व त्यांची मदत घेतली जाते. तसेच सध्याचे आर्थिक नियोजनाचे प्रयत्न चालू असताना, जातिव्यवस्था मोडावयाची आहे. हे ध्येय पुढे ठेवल्याचे फारसे कुठे प्रत्ययास येत नाही. तेव्हा नवीन आर्थिक बदल घडवून आणीत असताना, जरूर तो डोळसपणा दाखवला गेला नाही तर प्रगतीचा मोबदला जातीमध्येच वाढला जाईल व जाति आणखीनच बलिष्ठ होतील. आजवर झालेल्या औद्योगीकरणाकडे पाहिले तर असेच





दिसून येईल की, जातिभेदाचा विचार न सोडल्यामुळे औद्योगिक शहरांमध्ये देखील जाती-जातींच्या चाळींच्या रूपाने, नवे महारवाडे, नवे ब्राह्मणवाडे आपण कायमच ठेवलेले आहेत. तेव्हा नुसते औद्योगीकरण झाल्याने किंवा नुसत्या शहरांची वाढ होण्याने आपोआप जाति जातील हा भ्रम आहे.

राजकीय-आर्थिक क्षेत्राप्रमाणे शैक्षणिक, सामाजिक इत्यादि क्षेत्रातही जातवाद वाढतो आहे. आजच्या शिक्षण संस्था, बोर्डिंगस् सान्यांची स्थापना, त्यांचा व्यवहार, सारे जातीय भूमिकेतून होते. सर्व शाळातून, वसतिगृहातून जर असा जातवाद टिकविण्याचा प्रयत्न कायम राहिला तर जातिवाद कायम स्थिरावण्याचीच शक्यता आहे. अशा तऱ्हेने समाजातील सर्व क्षेत्रातून जातवाद वाढविण्याचा जाणीवपूर्वक वा अजाणिवेने प्रयत्न चालू असताना जातवाद जावा कसा ?

काही उपाय

दुसरे दिवशीची सारी चर्चा उपाय सुचविण्यात व त्यावरील चर्चेत गेली. उपायांच्या बाबतीत एवढी विविधता होती की, सान्यांचा उल्लेख करणे देखील अशक्य व्हावे !

राजकीय उपायावर बऱ्याच जणांनी भर दिला व ते साहजिकही होते. श्री. रूपवते यांनी निवडणूक पद्धतीत सुधारणा सुचविली. त्यांच्यामते प्रादेशिक तत्त्वावर निवडणुका न घेता त्या Plural member constituency and cumulative system of voting च्या पद्धतीने व्हाव्यात. सर्व राजकीय पक्षांनी हा राष्ट्रीय प्रश्न समजून तो हाताळण्याचा सर्वपक्षीय कार्यक्रम आखावा. सर्व राजकीय पक्षांनी, जातवादाचा फायदा कोणत्याही राजकीय पक्षाने घेऊ नये म्हणून, एखादी आचार संहिता मान्य करून, तिचे काटेकोर पालन करावे. निवडणुकांचा खर्च प्रत्यक्ष कमिशनरकडून केला जावा वगैरे उपायही रुपवत्यांनी सुजविले.

आर्थिक उपायांचा विचार करताना प्राचार्य भणगे, प्राचार्य दाभोळकर यानी आर्थिक प्रगतीचाच वेग खूप वाढला पाहिजे असे आग्रहपूर्वक सांगितले. आर्थिक प्रगतीचा वेग वाढल्याने, सामाजिक अभिसरणही वेगाने घडू शकेल.

अस्पृश्यतेच्या नायनाटाविषयीचा विचार करताना डॉ. इरावतीबाईंनी सुचवलेला उपायही रूपवते व भणगे यांनी सुचविला. खेड्यातून अस्पृश्यांना शहरात हलवावे. त्यांना तेथे रोजगार मिळवून द्यावा. अर्थात् शहरातही त्यांच्या वेगळ्या कॉलनीज न होतील याची खबरदारी घ्यावी. गलिच्छ कामे करण्यासाठी हीन जाति राखण्याऐवजी, आर्थिक सुधारणामुळे गलिच्छता कमी होईल व गलिच्छ कामे करण्यासाठी साधी यांत्रिक साधने वापरता येतील.

ग्रामीण अर्थव्यवस्थेचा कणा जी जमीन तिचे राष्ट्रीयीकरण करावे. अशीही उपायवजा सूचना सुचविली गेली. काहींनी सरकारी जमीन वाटताना, कनिष्ठ जातींच्या भूमिहिनांना अग्रक्रम द्यावा असे सांगितले. सहकारी शेतीत अशा भूमिहिनांना घेण्याची सक्ती करावी.

शेती व लहान लहान उद्योगाबाबत तारणाशिवाय कर्ज देण्याची पद्धत रूढ करावी. त्यामुळे खऱ्या गरजूपर्यंत ती मदत पोहोचेल. तारणावर कर्ज देण्याच्या पद्धतीने आर्थिक शक्ति सबळांच्या हातीच संघटित होण्यास मदत होते.

आजकाल आपण नेहमी म्हणतो की, ब्राह्मण चांभाराचा धंदा करू लागला. पण तो ते काय नोकर ठेवून करवून घेत असल्यामुळे, त्याच्या प्रतिष्ठेस न धक्का पोहोचता आपल्या भांडवलाच्या जोरावर पिळवणुकीचे साधन मात्र त्यास बनता येते.

सामाजिक व धार्मिक उपायांबाबत बरीच विविधता होती. प्रा. श्रीनिवास दीक्षितांच्या मते जाति माणसाना एक प्रकारच्या सुरक्षिततेची हमी देत असल्याने, तशी हमी इतरत्र मिळवून देण्याची, जातीहून व्यापक अशी सोय करावी. जात समान संस्कार देते. तसा समान संस्कार देऊ शकेल अशी मोठी जात निर्माण करावी. त्याला नांव पाहिजे ते द्या—बौद्ध, हिंदुधर्म —पण नुसत्या बुद्धिवादाने हे काम घडणार नाही. Secular अशा संस्काराने माणसे एकत्र राहू शकणार नाहीत. समाज म्हणजे जॉईंट स्टॉक कंपनी नव्हे ! त्याला संस्काराच्या स्वरूपात अर्थहीन कर्मकांडाची (rituals) आवश्यकता असते. तसा तो व्यापक प्रमाणावर, सर्वांना समान असा संस्कार—अनेक संस्कार




-उपलब्ध करून द्या. नवे सण, नवीन उत्सव रूढ करण्याचा प्रयत्न करावयास हवा. अर्थात् हे संस्कार सुटसुटीत व सुलभ हवेत.

या संदर्भात रुपवते यांनी डॉ. आंबेडकरांनी सुचवलेला बुद्ध धर्म स्वीकाराचा उपाय सुचवला.

डॉ. सुरंजन यानी आंतरजातीय विवाह मोठ्या प्रमाणावर होण्याचा उपाय सुचवला. ते म्हणतात: " आंतरजातीय विवाह एकदा का वरच्या पातळीवर होऊ लागले, तर समाजातील खालच्या थरात तिचे अनुकरण झपाट्याने होईल. प्रा. अ. के. भागवतांनी एका विशिष्ट जातीतच रूढ असणारे संस्कार बंद करावेत (उदा. मुंज). दैवते व सण सबंध समाजाला सारखे असण्याची आवश्यकता त्यानी सांगितली.

जातिनिर्मूलनाच्या कार्याला विधायक कामाइतकीच संघर्षाची, सत्याग्रहाची आवश्यकता आहे. ज्याला म. विठ्ठलरावजी शिंदे ' सोनारी काम ' म्हणत ते विधायक कामही महत्त्वाचे आहे असे श्री. शिरुभाऊ लिमये यांना वाटते. अर्थात् प्रबोधनाचे कार्य करीत असताना ही विधायक दृष्टी फार मोलाची आहे; पण आपला समाज एवढा जड आहे की, जातीय अन्यायाविरुद्ध सत्याग्रहाशिवाय काम भागेल असे वाटत नाही. जातिनिर्मूलनाचे हे नवे आव्हान स्वीकारण्यासाठी शाळा व वसतिगृहांनी पुढे आले पाहिजे. या विचाराच्या प्रचारार्थ प्रचारयंत्रणा उभी केली पाहिजे असे अनेक उपाय सुचविले गेले.

जमलेल्या परिसंवादातील उपस्थितांनी, सहकारी क्षेत्र व जातवाद; पंचायति व जातवाद याविषयावर निबंध लिहवून घेऊन त्याचा विचार करण्यासाठी असाच एक परिसंवाद मे मध्ये वाई किंवा पुणे येथे घ्यावा असे ठरविले.

तसेच सर्व राजकीय पक्षांकडून याबाबतची एखादी आचारसंहिता मान्य करवून घेण्याचा प्रयत्न करावा. याबाबतीत समाज प्रबोधन संस्था, जातिनिर्मूलन संस्था किंवा सामाजिक परिषद यांचे साहाय्यही घ्यावे असे सर्वानुमते ठरले. तरुणातून या विचाराचा प्रसार होण्यासाठी सुट्टीत जमेल तेथे तरुणांचे मेळावे घ्यावेत असे योजिले आहे. अर्थात् हा रोग एवढा जुनाट आहे की त्यावर योजावे तेवढे उपाय थोडेच आहेत. जमेल तेथे, साधेल त्या उपायांनी ' जातवाद गाडला पाहिजे' हा विचार हेच या परिसंवादाचे एकमेव फलित होय, असेच म्हणावे लागेल !





श्री. ना. गो. चापेकर

व्यासोच्छिष्टं जगत् सर्वम्

व्यासाचे रंगरूप

सर्व जग व्यासांच्या उच्छिष्टावर पोसले जात आहे. व्यासांनी जे लिहिले नाही, व्यास जे बोलले नाहीत असे जगामध्ये (भारतात ?) नवीन काही एक नाही. हेच वरील वचनात सूचित केले आहे. ब्रह्मदेवाने सृष्टी निर्माण केली, विश्वामित्राने प्रतिसृष्टी निर्मिली, परंतु ती अबौद्धिक सृष्टी होय. ही बौद्धिक सृष्टी निर्माण करून व्यासांनी ब्रह्मदेवावरही मात केली आहे. हे म्हणणे कदाचित् अर्थवाद म्हणून गणले जाईल, कोणी याला बहूक्ति वा अत्युक्ति म्हणतील. तथापि हा अर्थवाद नाही. सत्यसृष्टीतील हे कथन आहे असे आमचे महर्षि जीवाभावे सांगत आहेत. ' श्रुति, स्मृति, पुराणे ' ह्या आमच्या प्राचीन वाङ्मय-धनाचा स्वामी एकटा व्यास आहे. वेदाचे कर्तृत्व व्यासांना देणे शक्य नव्हते, म्हणून वेद ह्यातून गळले. तथापि वेदाचे विभाग करण्याचे श्रेय व्यासानाच दिले जाते. व्यासानी काय केले हे विचारण्यापेक्षा त्यानी काय केले नाही हाच प्रश्न करणे संयुक्तिक होईल. व्यासांनी वेदाचे विभाग केले, इतकेच नव्हे तर ते विभागात्मक वेद आपल्या शिष्यास पढविले. महाभारतासारखा प्रचंड ग्रंथ रचला. १८ पुराणे व तितकीच उपपुराणे लिहिली. वेदान्तसूत्रे रचली. अशा कितीतरी गोष्टी व्यासांनी केल्या. परंतु रामायण मात्र वाल्मिकीपासून त्याना हिरावून घेता आले नाही.

एवढे अफाट काम एका व्यक्तीकडून होणे शक्य नाही असे ज्यांना वाटत असेल त्यांना व्यास ही व्यक्ति तरी कधीकाळी होती काय असा संशय येणे रास्त आहे. यास्तव व्यासांचे वर्णन, जे ग्रंथात आढळते. त्याचा ऊहापोह करणे आवश्यक ठरते. व्यासांचा कुरूपपणा अगदीच प्रांजलपणे वर्णिला आहे. मोठ्या माणसाचे एवढे खरखुरे वर्णन क्वचितच आढळते. हे ह्या गोष्टीच्या प्राचीनत्वाचे गमक आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. तसेच त्यावरून व्यास नावाची व्यक्ति होती असे मानण्याकडेही कल झुकतो, सत्यवतीने विचित्रवीर्याच्या विधवा स्त्रियांवर व्यासाला नियोगाची आज्ञा केली, त्याप्रसंगी स्वतः व्यासाने आपल्या कुरूपपणाची, सूचना सत्यवतीला दिली होती ' विरूपतां मे सहताम् । ' (म. भा. आदि. अ. ९९. श्लो. ४२) एवढे मोघम सांगूनच तो राहिला नाही; व्यासाने आपल्या कुरूपपणाचा पुढल्या श्लोकात खुलासाही केला आहे. ' यदि मे सहते गन्धं रूपं वेषं तथा वपुः । व्यास काळाकुट्ट होता. मत्स्यगंधेप्रमाणे त्याच्या अंगाला दुर्गंधी येत होती. त्याचे शरीरही ओबडधोबड व अवजड असले पाहिजे. वपु च्या ऐवजी वयः हा पाठभेद सुद्धा फार सूचक आहे. हे व्यासाने सत्यवतीला स्पष्टपणे सांगूनही तिने त्याला नियोगाची अनुज्ञा दिली. ह्याचे मर्म पुढील चर्चेवरून स्पष्ट होईल. व्यास शयनारूढ झाल्यावर[1] कौसल्येने त्याला पहाताच आपले डोळे मिटले. त्यावेळी तो तिला कसा दिसला ह्याचे वर्णन पुढल्या अध्यायाच्या ५ व्या श्लोकात केले आहे.

' तस्य कृष्णस्य कपिला जटा दीप्ते च लोचने ।
बभ्रूणि चैव श्मश्रूणि दृष्ट्वा देवी न्यमीलयत् ॥

(त्या काळ्या व्यासाच्या पिंगट वर्णाच्या जटा, उग्र डोळे आणि पांढुरके दाढीचे केस पाहून राणीने डोळे मिटले.)

तिसऱ्या खेपेस काशीराजाच्या मुलीने सासूची आज्ञा न पाळता व्यासाकडे आपल्या दासीला पाठविली. त्या प्रसंगी भारतकार म्हणतात :

' कामोपभोगेन तु स तस्यां तुष्टिमगादृषिः । '

– या दासीचा व्यासापासून झालेला मुलगा विदुर ह्यास पितृसावर्ण्य प्राप्त झाले नाही. तो शूद्रच ठरला.

व्यासमहर्षि सामान्य काळा नव्हता तर तो काळाकुट्ट असला पाहिजे; कारण काळसर वर्ण पुढे सौंदर्यात गणला जाऊ लागला असे दिसते. व्यासांप्रमाणे महाभारतातील कृष्णही कृष्णवर्णी होता. परन्तु पुढे सर्वांकडून विशेषतः त्याच्या भक्तांकडून त्याला सौंदर्याचे प्रमाणपत्र मिळाले. हे ' घनश्याम सुंदरा श्रीधरा ' ह्या वचनावरून स्पष्ट दिसते. फार काय श्यामवर्ण हा शब्द

---

१. ही कौसल्या म्हणजे धृतराष्ट्राची आई.

देवांनाच लागू करण्यात आला. 'मेघवर्णं शुभांगम्' असे विष्णूचे वर्णन केले आहे. आकाशातील मेघासारखा वर्ण हा सौंदर्यावह ठरला. 'मेघश्याम' हे विष्णूचे नाव प्रसिद्ध आहे. कृष्ण हा अनार्य वंशाचा असावा. यादव कुळात त्याचा जन्म झाला. या यादव कुळाची संस्कृतीही खालच्या दर्जाची होती. नांगर हे त्यांचे आयुध, 'भगवान् भगहानन्दी वनमाली हलायुधः।' यादवांनी परस्परांना मुसळांनी ठार केले हे आपणास महाभारतावरूनच समजते तसेच ते त्यावेळी दारू प्यालेले होते, ह्याउलट दाशरथी राम हा क्षत्रिय होता. तो कृष्णवर्णी होता असे रामायणावरून दिसत नाही. अर्थात् तो गौरवर्णी असावा असे अनुमान सयुक्तिकपणे करता येते. असे असून देखील, 'दूर्वादल-श्यामम्' असे रामाचे वर्णन रामरक्षाकार करतात. तरीसुद्धा 'रघुवरं सीतापतिम् सुंदरम्' ह्या वाक्यात राम सुंदर असल्याचेही प्रतिपादितात, ह्याचे कारण शामवर्ण हा सौन्दर्यकारक मानला गेला. ही सर्व वर्णने आर्य व अनार्य यांची भेसळ झाल्यानंतरची असली पाहिजेत. विद्यमानकाली गौरवर्ण हे एक सौन्दर्याचे अंग आहे असे वधूपरीक्षेत मात्र पूर्णपणे मानले जाते. काळीसावळी मुलगी एकदम पसंत करणारे वरपिते क्वचितच आढळतील!

व्यासाची जात

ह्यापुढे, व्यास ब्राह्मण होता की क्षत्रिय होता वा शूद्र होता ह्याचा विचार करणे क्रमप्राप्त आहे. साधारण समज तो ब्राह्मण होता असा आहे. व्यासाने वेदाचे ४ भाग करून आपल्या चार शिष्यांस पढविले. ह्या समजुतीवर त्याचे ब्राह्मणत्व आधारलेले दिसते. तथापि महाभारतावरून तो क्षत्रिय होता असेच म्हणावे लागेल. नियोगाच्या संदर्भात, त्याचे क्षत्रियत्व सिद्ध होते असे मला वाटते विचित्रवीर्य निपुत्रिक मेल्याने वंशाचा नाश होत होता. तो टाळण्याकरिता सत्यवतीने भीष्माजवळ नियोगाची गोष्ट काढली. भीष्माला तावत् काल व्यासाच्या अस्तित्वाची माहिती नव्हती. ह्यास्तव त्याने ब्राह्मणाकडून विचित्रवीर्याच्या क्षेत्रात नियोगाने पुत्रोत्पत्ति करण्याचे सुचविले. भीष्म स्वतः नैष्ठिक ब्रह्मचारी होता; त्यामुळे त्याला नियोगासाठी प्रवृत्त करणे शक्य नव्हते. कुरूंच्या कुलात नियोगाला पात्र असा कोणीच नाही. म्हणून प्रथम त्याने पैसे देऊन ब्राह्मण बोलावून त्याच्याकडून नियोग कार्य करून घ्यावे हा धर्म प्रतिपादिला, व त्या करिता त्याने सत्यवतीला पूर्वी घडलेली उदाहरणेही सांगितली. परशुरामाने पृथ्वी निःक्षत्रिय केली. तेव्हा सर्व क्षत्रिय स्त्रियांनी क्षत्रियकुल समूळ नष्ट होऊ नये म्हणून ब्राह्मणाकडून पुत्रोत्पत्ति करून घेतली. अर्थात् हे मातृसावर्ण्याचे उदाहरण आहे. ह्यावर सत्यवतीने व्यास हा आपला मुलगा असल्याची गोष्ट प्रथम भीष्माला निवेदन केली. ती म्हणाली तुझे म्हणणे बरोबर आहे. परंतु ह्या कार्याकरिता ब्राह्मणाला बोलविण्याची आवश्यकता नाही. विचित्रवीर्याचा भाऊ म्हणजे माझा अविवाहित स्थितीत झालेला मुलगा हयात आहे, त्याला मी नियुक्त करण्याचे योजिले आहे. तात्पर्य, व्यासांनी नियोगकर्म, कुलाबाहेरचा ब्राह्मण म्हणून नव्हे तर विचित्रवीर्याचा ज्येष्ठ बंधू म्हणून केले.

'भ्रातुः पुत्रान्प्रदास्यामि मित्रावरुणयोः समान्।'

पुढे ती स्वतः कौसल्येला म्हणजे आपल्या सुनेला तुझा दीर आज तुला भेटेल असे सांगत आहे.

'कौसल्ये देवरस्तेऽस्ति सोऽद्य त्वानुप्रवेक्ष्यति।'

ह्यास्तव व्यासांचा नियोग हा दिराचा नियोग होता ह्यात शंका नाही. ह्या नात्यावरून व्यासाला क्षत्रिय ठरवणे अयोग्य ठरणार नाही. नियोगाचा अधिकार दिरालाच असतो, अद्यापही भारतात व भारताबाहेर अशा जाति आहेत की त्यांच्यात धाकटा भाऊ मृत झाला असता त्याच्या विधवेबरोबर ज्येष्ठ बंधूला विवाह करता येतो. तिला दुसऱ्याबरोबर विवाह करावयाचा असेल तर दिराच्या परवानगीशिवाय करता येत नाही.

आता सत्यवती कोण होती ह्याची थोडीशी चर्चा करणे उपयुक्त होईल. शंतनूने जेव्हा मागणी घातली तेव्हा मत्स्यगंधा म्हणजेच सत्यवती खालीलप्रमाणे सांगते :

> सात्वीदाशकन्यास्मि धर्मार्थं वाहये तरीम्।
> पितुर्नियोगाद्भद्रं ते दाशराज्ञो महात्मनः ॥

यावरून ती एक दाशराजाची कन्या असावी असे दिसते. तिच्या बापाची यमुना नदीत धर्मार्थ नाव ठेवलेली होती. आणि तिला भाऊ नसल्यामुळे नाव 'हाक-

अनुक्रमणिका





ण्याचे ' काम मोठेपणी ती करू लागली. यास्तव राजा हा मानार्थी शब्द असावा. फार तर तो लहानसा कोळी राजा असेल. भीष्म जेव्हा ह्या दाशराजाकडे मागणी घालण्याकरिता गेला. तेव्हा तेथे अनेक राजे जमले होते. त्या सर्वांच्या देखत त्याने प्रतिज्ञा केली की, मी जन्मभर अविवाहित राहीन. आणि मत्स्यगंधेला जो पुत्र होईल तोच राज्यावर बसेल. ह्यावरून दाशराजा हा कोळी जातीतील एक प्रतिष्ठित गृहस्थ असावा असे दिसते. यानंतर सत्यवतीचे शंतनूशी लग्न झाले. मत्स्यगंधेला कौमार्यात पराशरापासून झालेला पुत्र हा वसिष्ठस्मृति-प्रमाणे कानीन पुत्रही होऊ शकत नाही. परंतु इतर आधारावरून तो कानीन पुत्र होता असे मानले तरी त्याच्या आईच्या विवाहोत्तर तो तिच्या पतीचा पुत्र समजला जातो. ह्यास्तव व्यास हा शंतनूचा पुत्र म्हणजे क्षात्रयच मानणे प्राप्त आहे. मत्स्यगंधेने व्यासाला जन्म दिला तेव्हा ती कोणाचेच क्षेत्र नव्हती. म्हणून क्षेत्रज पुत्रातही व्यास बसू शकत नाही.

विदुराच्या जन्मसंदर्भात पितृसावर्ण्याचा नियम लावला नाही असे मी वर म्हटले आहे; तथापि तो नियमच तिथे लागू पडण्यासारखा नाही असे म्हणता येईल. विदुर हा दासीपुत्र होता. धृतराष्ट्र व पंडु यांच्या प्रमाणे तो क्षत्रियात समाविष्ट होऊ शकला नाही. अशा प्रसंगी व्यासापासून त्याची उत्पत्ति झाली असल्यामुळे तो व्यासाचा पुत्र ठरवायाला हरकत नव्हती. महाभारतातच अगदी अशासारख्या प्रसंगी दासीपुत्र हा जनकाचा पुत्र होतो असा हक्क सांगण्यात आल्याचे निर्दिष्ट केले आहे. दीर्घतमा ऋषीला बलीराजाने आपली भार्या सुदेष्णा हिच्याच ठिकाणी पुत्रोत्पत्ति करण्यास सांगितले; परंतु या वृद्धाबरोबर संगत होण्यास सुदेष्णेने नकार दिला आणि आपण स्वतः न जाता आपल्या दासीला दीर्घतम्याकडे पाठविले. या दासीला जे पुत्र झाले ते कोणाचे हा प्रश्न उपस्थित करण्यात आला. बलीराजाचे म्हणणे ते पुत्र माझे होत. परंतु दीर्घतम्याने ते आपले असल्याचा हक्क सांगितला. सुदेष्णेने स्वतः न जाता दीर्घतम्याकडे दासी पाठविली ही गोष्ट बलीराजास अवगत नव्हती. असे दिसते की हे मुलगे शूद्र वर्णाचे ठरले.

" शूद्रयोनौ मया हीमे जाताः काक्षीवदादयः ॥ २८॥
(महाभारते)

विदुर ही एक स्वतंत्र जात आहे. व ती शूद्रसम आहे असे मानण्यात येते. विदुराला शूद्र म्हटले आहे.

माता मत्स्यगंधा

व्यासाचे बालपण कुठे गेले याविषयी निर्विवाद पुरावा उपलब्ध नाही. पराशराची व मत्स्यगंधेची भेट त्यांच्या समागमानंतर पुढे कधी झाली असल्याचे दिसत नाही. तुला मुलगा होईल तो इथेच ठेव असे पराशराने मत्स्यगंधेला नावेतून परत जाताना सांगितले असे कित्येक समजतात. कोणी अद्भूत गोष्ट सांगतात की नावेतून पराशर उतरण्यापूर्वी मत्स्यगंधा प्रसूत झाली.

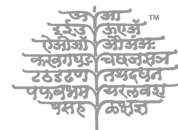
" एवमुक्त्वा गतः सोऽथ महर्षिः परमधर्मवित् ।
ममापि प्रसवो जातस्तत्क्षणादेव भारत ॥ "

तसेच,

" सद्योत्पन्नः स तु महान्सह पित्रा ततो गतः । "

जन्मल्याबरोबरचे मूल पराशर बरोबर घेऊन गेला हे म्हणणेही विचारात घेण्यासारखे नाही. सयुक्तिक तर्क करावयाचा झाला तर असेच म्हणावे लागेल की व्यास याच बेटात वस्ती करून राहिला. तो तिथे बराच काळ राहिला नसता तर द्वैपायन हे नाव त्याला कोणी लावले नसते. तसेच तो जर बापाजवळ असता तर मत्स्यगंधेला त्याचा पत्ता लागला नसता. माझे स्मरण केल्याबरोबर मी तुझ्यासमोर उभा राहीन असे व्यासानेच मत्स्यगंधेला सांगितले होते असे मत्स्यगंधा सांगते. परंतु हा चमत्कार विचारबाह्य असल्यामुळे व तिच्या बापाच्या प्रदेशात तो रहात असल्यामुळे तिने पुढे नियोगाकरिता मनुष्य पाठवून व्यासाला बोलावून आणले असावे. शंतनूला व त्याच्याकडील माणसांना या व्यासाबद्दल एक शब्दही कळविला नव्हता. तिला एकटीलाच त्याचे ठिकाण माहित असावे. व्यासाची गुरुपरंपरा एकवाक्यतेने कोणी देत नाही ही सुद्धा गोष्ट येथे विचारात घेण्यासारखी आहे.

भारताच्या वाचकास एक गोष्ट प्रामुख्याने आढळते ती ही की नियोगाची आवश्यकता क्षत्रियास विशेषतः भासे. हे नियोग पुत्रांकरता होत. कन्यांकरता नसत. तसेच ह्या कामी ब्राह्मणच नियुक्त करण्यात येई. अर्थात् गुणवान ब्राह्मणाची निवड होई, तथापि ब्राह्मणी गुणांनी क्षत्रियत्वाची हानि झालेली दिसत नाही. परंतु ह्या बरोबर हेही लक्षात ठेविले पाहिजे की द्रोणाचार्यांसारखे





तत्कालीन ब्राह्मण युद्धकलेतही निष्णात होते. ह्यावरून ब्राह्मणीगुण व क्षात्रगुण ह्यांचे स्वतंत्रपणे परिपोषण करण्याची जरूरी कोणास वाटत नव्हती हे उघड आहे. जीवशास्त्रज्ञांनी हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. तसेच ब्राह्मण व क्षत्रिय ह्यांचा सलोखा असल्याचेही ह्या नियोगाच्या चालीवरून व्यक्त होते.

मत्स्यगंधेचे अंग दुर्गंधाने दूषित झाले होते ही गोष्ट अगदी अविवाद्य आहे असे नाही. हे खरे की दुर्गंधाची हकीगत प्रत्यक्ष मत्स्यगंधाच सांगत आहे.

'मत्स्यगन्धो महानासीत्पुरा मम जुगुप्सितः ।'

–ही दुर्गंधी पराशराच्या प्रभावाने नष्ट झाली असे मत्स्यगंधेचे म्हणणे. तिच्या विवाहाचे वेळी हा दुर्गंधीचा दोष तिच्यामध्ये नव्हता व पुढेही तो कायमचा सोडून गेला होता. मत्स्यगंधा रूपवती होती. तिच्या अंगाचा दुर्गंध सुटला असता तर तिच्यावर शंतनूसारखा राजा भाळला नसता. आता ह्या दुर्गंधावस्थेत मत्स्यगंधा असताना तिच्याबद्दल पराशराला आकर्षण का वाटावे हे समजत नाही. तिच्याशी संगत होण्यापूर्वी पराशराच्या वरदानाने ती निर्मळ झाली असेल. तथापि पराशराने तिच्या संभोगाची याचना केली तेव्हा ती दुर्गंधाने माखलेली होती यात शंका नाही. [ह्यास्तव मत्स्यगंधाने मत्स्यगंधा दूषित झालेली होती ह्या कथेवर विश्वास ठेवणे कठीण आहे. पूर्वजन्मी सत्यवती मत्स्यी होती ह्यावरून ही कथा उत्पन्न झाली असावी. परंतु जिवंत माशाची घाण येत नाही मासळीची येते. ह्या कारणाने मत्स्याचा जन्म घेतल्यामुळे मत्स्याची घाण तिच्या अंगाला चिकटली होती हेही मनाला पटण्यासारखे नाही.]

शंतनूपासून सत्यवतीला झालेले मुलगे ह्या दोषापासून मुक्त होते हे विसरता कामा नये. परंतु व्यासाच्या अंगाला मात्र दुर्गंधी येत होती असे खुद्द व्यासच सांगत आहे.

'यदि मे सहते गन्धम्' असे तो सत्यवतीला उद्देशून म्हणाला. तथापि हा दुर्गंध सत्यवतीचा वारसा नसून काही कारणाने व्यासामध्येच तो उत्पन्न झाला असावा असे म्हणता येईल. एकंदरीत पराशराने दुर्गंधाचे ठिकाणी मत्स्यगंधेचे अंग सुगंधयुक्त केले हे म्हणणे निराधार दिसते. तसेच तुला पुन्हा पूर्ववत् कन्यात्व प्राप्त होईल हे म्हणणेही शरीरशास्त्रदृष्ट्या अविश्वसनीय ठरेल. त्याचप्रमाणे नौकेमधील उतारूंना आपले कृत्य दिसू नये म्हणून पराशराने आपल्या प्रतापाने आवरण निर्माण केले असे मत्स्यगंधा म्हणते. कदाचित् त्या वेळेस दाट धुके पडले असेल. मनुष्याला जवळचा मनुष्य दिसत नाही अशी स्थिती काही ठिकाणी धुक्याचे योगाने होते. माझ्या मते आपले पतन क्षम्य वाटावे म्हणून हे कथानक तिने रचले असावे.

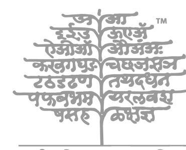
प्रथम यौवनावस्थेत मी नावेवर गेले असे मत्स्यगंधा म्हणत असल्याने ती वयात आलेली होती असे स्पष्ट दिसते. अशा स्थितीत तिच्याकडून जारकर्म होणे असंभवनीय नाही. आणि अशा कर्माला तिला नौकेशिवाय दुसरी जागा कुठे मिळणार ? नौकेवर आपोआप माणसे भेटतात. अशा स्थितीत व्यास झाला असावा. तो पुढे लोकोत्तर बुद्धिमत्तेचा पुरुष प्रसिद्धीस आल्यावर त्याचा निर्माता पराशर ब्राह्मण ही कथा निर्माण करण्यात आली असावी. अशा गोष्टी तर्कानेच ठरवावयाच्या असतात.

ज्यावेळी नौकेमध्ये पराशराची ही अनुचित् घटना घडली त्यावेळी पराशराने गृहस्थाश्रमात प्रवेश केला होता की नाही, हे समजण्यास मार्ग नाही.

व्यास-कृष्णाची यमुनासंस्कृति दिसते. दोघेही यमुनाकाठी जन्मलेले व वाढलेले. व्यास, कृष्ण आणि पांडव हे आर्येतर-जारज संस्कृतीचे प्रतिनिधि. ब्राह्मण क्षत्रियांना न दुखविता, त्यांचा योग्य तो मान राखून त्यानी आपले बौद्धिक श्रेष्ठत्व स्थापन करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो. हे पुढील चर्चेवरून सहज दिसून येईल. कृष्णाच्या भक्तांनी कृष्णाचे स्तोम इतके माजवले की, रामाला अंशावतार ठरवून कृष्ण पूर्णावतार असल्याची ग्वाही दिली.

भारत व महाभारत

नीत्युपदेश, वेदान्तदर्शन, धर्मप्रवचन आणि यांच्या स्पष्टीकरणार्थ असंस्कृत मनाला सुबोध्य होण्याकरता रचलेल्या अद्‌भुत गोष्टी एवढी प्रकरणे वगळली तर महाभारताचा मध्यबिंदू म्हणजे कौरव, पांडव, व यादव आणि भीष्म व व्यास या प्रभावी व्यक्ती हा होय. यांपैकी कृष्ण हा बोलून चालून यादवांच्या म्हणजे गवळ्यांच्या कुळात जन्मास आलेला. तो वर्णाने काळा असल्याने त्यास कृष्ण हे यथार्थ नाव पडले. तो क्षत्रिय





नव्हताच पण वैश्यही नव्हता. त्याच्या वर्णावरून तो आर्येतर जमातींपैकी असावा. महाभारतात घोर प्रसंगी त्याच्या लवाड्या— ज्यांना शहाणपणाच्या युक्त्या म्हणून समजले जाते, त्यांचेच प्रामुख्याने वर्णन केलेले आढळते. आता पांडवाचा विचार केला तर ते कुंतीला व माद्रीला पंडूपासून झालेले पुत्र नव्हते हे उघड आहे. सगळ्या भावात एकपत्नी असण्याची वहिवाट अद्यापिही हिमालयात कित्येक ठिकाणी आढळते. त्यावरून पांडवांचा हस्तिनापूरच्या गादीवर हक्क नाही हे दुर्योधनाचे प्रतिपादन दुष्टपणाचे वा अन्यायाचे असे एकदम म्हणता येणे कठीण आहे. कौरवांपेक्षा पांडवांची संस्कृतिसुद्धा हीन प्रकारची दिसते. जुगार खेळताना युधिष्ठिर स्वतः फासे टाकत होता. उलट धृतराष्ट्राच्या शंभर पुत्रांपैकी एकानेही हातात फासा धरला नाही. गंगेने मनुष्यरूप धारण केले ही अमानुष गोष्ट म्हणून सोडली तर भीष्माच्या आईचा पत्ता महाभारतात लागत नाही. व्यासाची आई मत्स्यगंधा होती हे निश्चित सांगता येते; परंतु त्याच्या पित्याचा पत्ता लागत नाहीच. व्यासाचा जन्म संशयास्पद आहे. आणि त्याच्या रंगरूपावरून तोही कृष्णासारखा अनार्य कुलातील असावा असा संशय येतो, ह्या व अशासारख्या गोष्टींचा विचार केला तर महाभारत ही भारताची वाढवलेली आवृत्ति नसून भारत व महाभारत हे दोन स्वतंत्र ग्रंथ होते. व अनार्यांचे श्रेष्ठत्व प्रस्थापित करण्याकरता भारताचा लोप करून महाभारताची रचना करण्यात आली असावी असे मानण्याची मनाची प्रवृत्ति होते.

ज्याप्रमाणे कृष्ण ऐन संकटाच्या प्रसंगी पांडवाकडे धावत जाऊन त्याना संकटातून मुक्त करीत असे त्याप्रमाणे व्यास महर्षि हे जेथे अधर्म्य घडण्याचा प्रसंग आला असेल, तेथे देवादिकांना मध्ये घालून अधर्म्य कृत्याचे धर्म्य म्हणून समर्थन करण्याकरिता अवतीर्ण होत असत. अर्जुनाने द्रौपदीला जिंकून आणले तेव्हा धर्माने कुंतीला भिक्षा आणल्याचे सांगितले आणि ही भिक्षा वाटून घ्या असे कुंतीने उत्तर दिल्यामुळे द्रौपदी ही पांच पतींची एक पत्नी बनली. द्रौपदीला हे समजताच तिने आपली नापसंती दर्शविली. इतक्यात व्यासाने तेथे एकदम प्रगट होऊन सांगितले की, तुझ्या मागल्या जन्मी शंकराने तुला पांच पति होतील असा वर दिलेला आहे. ह्यास्तव हा तुझा विवाह अधर्म्य नाही. हीच कथा पुराणांतरी निराळ्या रीतीने निवेदन केली आहे. सीतेला रावण पळवून नेणार हे जाणून अग्नीने सीतेची हुबेहुब प्रतिमा निर्माण केली आणि सीतेला दूर ठेवून ती प्रतिमा रामाच्या आश्रमात ठेविली. अर्थात् सीतेला रामाचा वियोग झाला. रामाबरोबर माझा समागम लवकर होवो अशी तिने शंकराजवळ पाच वेळा प्रार्थना केली. तेव्हा पुढल्या जन्मी तुला पाच पति होतील असा शंकराने वर (?) दिला. कथा रचताना आमचे पुराणकार नेहमीच तर्कशास्त्राला धाब्यावर बसवतात. ही कथा ब्रह्मवैवर्त पुराणात आहे. सीतेला रामाचा वियोग झाला, अर्थात् त्याचवेळी तिला रामाचा सहवास व्हावयास पाहिजे होता; परंतु शंकराचा वर पाच पतींचा व तोही पुन्हा पुढच्या जन्मी ! शिवाय सीतेने नेमकी त्रिवार न करता पाच वेळा प्रार्थना का केली ह्याचेही कारण कोणी सांगत नाही.

द्रौपदीच्या जन्माची हकीगत सुद्धा अशीच विलक्षण आहे. ही द्रुपद राजाची मुलगी खरी परंतु तिचा अयोनिज संभव होता. द्रुपद राजाच्या यज्ञामध्ये ती एकदम प्रगट झाली अशी कथा आहे. ही असंभाव्य गोष्ट विचारात घेण्यासारखी नाही म्हणून सोडून दिली तर तिची आई कोण होती हे आपणास अज्ञात आहे असेच म्हणणे प्राप्त आहे. ह्या संदर्भात द्रौपदीचा कृष्ण वर्ण होता म्हणजे ती काळी होती हे ध्यानात घेणे अवश्य आहे. तिच्या रंगावरून तिला कृष्णा हे नाव प्राप्त झाले होते. यज्ञामध्ये जन्म झाल्यामुळे याज्ञसेनी तिला म्हणत असेही सांगण्यात येते. परंतु द्रुपदाचे दुसरे नाव यज्ञसेन होते अशीही माहिती पुराणकार देतातच. तात्पर्य, कशाचा कशाशीही मेळ नाही हेच खरे.

कृष्णाच्या जन्माची हकीगत देखील ह्याहून निराळी नाही. कृष्ण हा देवकीचा पुत्र म्हणून प्रसिद्ध आहे. परंतु पुराणिकांचे म्हणणे तो देवकीच्या गर्भवासांत नव्हता, तिच्या पोटात वायु होता. दहा महिने संपताच चतुर्भुज स्वरूपात कृष्ण तिच्या पुढे प्रगट झाला. ह्या जन्माच्या कथा आपण संदिग्धपणे ऐकतो आणि संदिग्धपणे मनात बाळगतो. कृष्णजन्माची ही कथा खरी मानली तर वसुदेवापासून तो उत्पन्न झाला ही गोष्ट नाकारावी





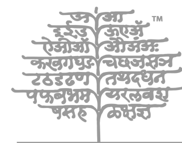
लागते. आमच्या बऱ्याच कथा अशा प्रकारच्या आहेत. जनकाला सीता पेटीत सापडली ह्याचा अर्थ सीतेची आई आपणास माहीत नाही; फार तर बाप जनक असेल.

कुंतीचे पाच (?) पुत्र मंत्र जपताच तिच्यापुढे कृष्णाप्रमाणे एकदम प्रकट का होऊ नयेत हे समजत नाही. तिला दुर्वास ऋषींनी मंत्र दिला असेल. तथापि पुत्रोत्पत्ति झाली याचा अर्थ काय समजावा ? आपल्या मुलांना सांगताना कुंतीनेच म्हटले आहे की, बाळंतीण होऊन मला पांचही पुत्र प्रसवले हीच गोष्ट तिने कर्णालाही सांगितली. ह्यावरून युधिष्ठिर, भीम, अर्जुन हे कुंतीच्या पोटीच जन्मास आहे. हे उघड आहे. अर्थात ते कोणत्यातरी पुरुषापासूनच झाले असले पाहिजेत. कुंतीचा इन्द्रादि देवांबरोबर समागम होणे शक्य नाही. दुसऱ्या कोणत्यातरी पुरुषापासूनच ती गरोदर राहिली पाहिजे, फार तर ह्या देवतांच्या प्रसादाने तिला पुत्रप्राप्ति झाली असे म्हणता येईल. ह्या असल्या काल्पत अद्‌भुत कथा बिनतोडपणाने सांगणे कठीण आहे. नियोगानंतर प्रत्यक्ष व्यासांनीच पण्डूला पांच पुत्र होतील असे भविष्य वर्तविले होते. दुर्वासाच्या मंत्राच्या योगाने होतील असे व्यासांनी म्हटलेले नाही.

पंडुक्रिया

वैशंपाया जन्मेजया असा कथेला प्रारंभ करून व्यास जन्मेजयाला पुढील कथा सांगत आहे :

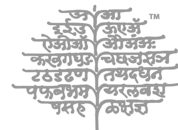
धृतराष्ट्र आंधळा; भीष्म चुलता; शिवपुरी शिव नांदतो. आणि हस्तनापुरी पंडु नांदतो. पंडु शिकारीला गेला आणि कंटाळला. शिवपूजा करायला बसला. त्याने गुरुविर्णास बेल आणण्यास सांगितले, परंतु बेल मिळेना. त्यामुळे शिवपूजा झाली नाही. शिवांने शाप दिला. (त्यामुळे पंडु नगरात परत आला.) त्याच्या राज्यात दुष्काळ पडला. पाणी प्यायला मिळेना. यास्तव पंडु राजाने समस्त ब्राह्मणास बोलावून कोंडून ठेवले; आणि बजावले की तुम्ही पाण्याचा मार्ग सांगा. तेव्हाच तुमची मुक्तता होईल. त्या ब्राह्मणांपैकी दोघा भावांनी आठ दिवसांनी आम्ही मार्ग सांगू असे पंडूस सांगितल्यावर त्यांची मुक्तता झाली. ब्राह्मणांचे हे संकट त्यांच्या मुलींच्या कानावर आले. त्यांनी आम्ही उपाय सुचवितो असे आश्वासन दिले. त्या मुली घरून निघाल्या त्या गंगेवर गेल्या. त्यांनी गंगेमध्ये स्नान केले. तेथे देवांगना आल्या त्यांना भटकन्यांनी राजाने घातलेले कोडे निवेदन केले. आणि त्या घरी परत आल्या. आणि इंद्रकन्या इंद्रपुरी गेल्या. इंद्राने आपल्या कन्येस सांगितले की हस्तनगरी उंबराच्या तळवटी चोर-पाणी आहे, ते हरीण ओढतो. त्या हरणाला न दिसेल अशा ठिकाणाहून बाण मारून वधावे, म्हणजे पाणी सुटेल. देवांगनानी मृत्युलोकी येऊन त्या भटकन्यांना हा मार्ग सांगितला. त्यांच्या या युक्तीने हस्तिनापुरात पाणीच पाणी झाले. पण्डूने मारली ती हरिणी होती. पाण्याचा सुकाळ झालेला पाहून पंडूने पुष्कळ द्रव्य दान करण्याचे ठरविले. परंतु ते पापी दान घेण्यास कोणीच तयार होईना अखेरीस कंटाळून पंडूने समुद्रात दान लोटण्याचा विचार केला. परंतु जीवजंतु मरतील म्हणून तेथेही त्याला दान-पुण्य मिळेना. तेथे वाल्या कोळी होता. त्याने समुद्रात अंघोळ करून धोतर नेसून जाळयाचे जानवे करून घातले. आणि संध्या जपीत बसला. तेव्हा पंडु राजाने त्या कोळयाला दान दिले. वाल्या कोळी कोळवाड्यात गेला आणि ते दान तेथील कोळयास दिले. " त्यानी दानाची घेतली सुता, त्याचे जाळे बनविले." त्यामध्ये लक्षावधी जीवजंतु मेले 'ही हत्या पंडुशीही ' आली. मग पंडूने समुद्रात अंघोळ केली " पाप दिले बिळाळयाला दोषीक गेले भंगाळयाला । " ऐसे दान पूर्ण केले. नंतर तो हस्तिनापुराला चालला घरी आल्यावर तो कुंतीला घेऊन इंद्रपुरी जाऊ लागला. इंद्रपुरी मंगल दरवाजा होता. तेथे यमधर्म होता त्याने पंडूला पुत्र नसल्यामुळे दरवाज्यातून इंद्रपुरी प्रवेश करण्यास मनाई केली. आणि दरवाजा लावून घेतला. त्यामुळे पंडूला हस्तिनापुरास परतावे लागले. तेथे गेल्यावर आता काय करावे असे कुंतीला विचारता ती म्हणाली दुर्वास माझा गुरु होता, त्याने मला पाच मंत्र दिले. त्या मंत्रांनी मी पाच पुत्र निपजवीन. कुंतीने गंगेवर जाऊन स्नान केले व ती पहिला मंत्र जपली. तो सूर्यमंत्र असून त्या मंत्रानें तिने कर्णाला जन्म दिला. लोक हसतील म्हणून तिने तो गंगेत सोडून दिला. कर्ण पुढे कौरवांना मिळाला. [लोक हसण्याचे कारण काही दिसत नाही. पंडूला मंत्राची गोष्ट माहीत होती.] पुढे दुसऱ्या





अनुक्रमणिका

मंत्राने धर्म, तिसऱ्याने अर्जुन, चवथ्या मंत्राने भीम. असे तीन पुत्र जन्मले. ते अनुक्रमे यम, इंद्र आणि वायु यांचे पुत्र होत. [येथे भीमार्जुनांचा क्रम बदलला आहे.] एक मंत्र उरला. तो कुंतीने माद्रीला दिला. माद्रीने मंत्र " पालटिला " आणि त्यामुळे दोन बाळ जन्मास आले. ते नकुल आणि सहदेव होत. ह्या पाच पुत्र जन्मानंतर पंडु राजा माद्री राणीच्या महाली गेला आणि बोलला " करगे राणी शेजभाज " हरिणीचा श्राप घडेल असे माद्रीने बजावले. पण राजा ऐकेना. त्यामुळे पंडु राजा प्राणास मुकला ही वार्ता धर्मराजाला कळल्यावर त्याने ' बेलकाष्ठका व चंदनकाष्ठका मिळविले. ' त्यांनी विमान बांधले. विमानात पंडुराजाचे मृत शरीर बसविले. चौघांनी खांदा दिला. धर्माच्या हातात धुंदेरा (शिजलेला भात) होता. विष्णूच्या हातात गवऱ्या आणि ब्रह्मा हाती अक्षता होत्या. गावकुसाशी प्रेत गेल्यावर तेथे विसावा घेतला. जीवखडा उचलला आणि खांदेपालट झाली. पुढे प्रेत स्मशानात गेले. तिसऱ्या दिवशी पुंजवणी करून दहाव्या दिवशी दसपिंडी झाली. याप्रमाणे उत्तरक्रिया झाली असून ब्रह्मा, विष्णूनी हस्तिनापुरास येऊन धर्मास सांगितले की तुम्ही सुतकी आहात. पंडुक्रिया केल्या नाहीत. धर्मराजाने उत्तर दिले आम्ही दहाव्या दिवशी दसपिंडी केली अकरावा ' प्रव्याग ' केला तेव्हा आम्ही सुतकी कसे ? तेव्हा ब्रह्मदेव म्हणाला तू कुंतीला विचार ती क्रियेचा मार्ग सांगेल. कुंतीला विचारता ती म्हणाली तुमच्याने ' व्याग ' होणार नाही. धर्म म्हणाला तर मग आम्ही पांच पुत्र असून काय सार्थक केले ? तेव्हा पैजेचे विडे मांडण्यात आले. अर्जुनाने विडा उचलला आणि तो व ब्रह्मदेव ब्रह्मपुरी जावयास निघाले. मंगल दरवाज्याजवळ गेले तेथे पंडु शिला होऊन पडला होता. ब्रह्मविष्णू ती शिला ओलांडून गेले. परंतु अर्जुन ओलांडून जात असता शिला बोलू लागली. ती म्हणाली हस्तिनापुरी माझे पाच पुत्र असता माझे व्याग केले नाहीत. म्हणून पंडु शिला होऊन पडला. ते ऐकल्यावर अर्जुन इंद्रपुरी गेला. तेथे इंद्राने केलेले आतिथ्य स्वीकारून तेथून निघून तो हस्तिनापुराला आला, व त्याने धर्माला झालेली हकीगत सांगितली. नंतर धर्माने भीमाला बोलावून घेतले. भीमाने विडा उचलला. कुंतीला बरोबर घेऊन भीम " अजाप्रवती " (?) चालला. आजोबानी पाहिले आणि भीमाला विचारले " कां रे बाळ येणे केले. " भीमाने सांगितले तुम्हाला न्यायला आम्ही आलो आहोत. आजोबा म्हणाले तुमच्या क्रिया तुम्ही केल्या अम्हाला विचारले नाही. आम्ही आता येत नाही. या उत्तराने भीमसेन संतप्त झाला. तो बोलला " गदा टाकीन डोक्यामधी. लाटणें वरती फिरवीन, आज्यापित्याची एकच व्याग करीन. " आजोबा लगेच भीमाबरोबर हस्तिनापुरास यावयास निघाले. आजोबांना क्रियामार्ग सांगावा असे धर्माने विचारले. आजोबांनी सांगितले व्यागाला गायत्री पाहिजे. ती तुम्ही आणावी. तेव्हा धर्माने स्वतःच विडा उचलला. आणि तो मस्तकी खोवून विष्णुपुरास जाण्यास निघाला. पण विष्णूने त्या गायी पाताळात लपवून ठेवल्या. " रुपीयाच्या करून मेखा, सोनीयाचीं करून दावी, गाई त्यांनी डांबिल्या. " गायी शोधता शोधता धर्म कंटाळला. व त्याने अग्नीत उडी टाकून आत्महत्या करण्याचा निर्धार केला. आता धर्म बुडतो अशा भीतीने त्यानी आपली दावी तोडून त्या अग्नीजवळ आल्या. अग्नीवर त्यानी आपली " अंचुली " सोडली. तत्काळ धर्म जिवंत झाला. व गायीला हाताने धरून हस्तिनापुराला आला. " दोन क्रिया जमा केल्या. " नंतर धर्माने भीमाला विषामृत राक्षस घेऊन येण्यास सांगितले. राक्षसास घेऊन येण्यास भीम निघाला. ही वार्ता कृष्णाला लागली. कृष्णदेवाने हनुमंताला पाचारण केले. आणि सांगितले भीमाला गर्व झाला आहे त्याला तो राक्षस आणता येणार नाही. हे काम करण्यास कृष्णाने हनुमंतास हुकूम दिला. हनुमंताने वानररूप धारण करून भीमाच्या रस्त्यावर आपले पुच्छ सोडून तो कळंबाच्या झाडावर बसला. भीम तेथे येताच त्याला हनुमंत म्हणाला माझे पुच्छ उचलून बाजूला ठेव. भीमाला ते उचलेना. तेव्हा हनुमंत त्याला म्हणाला; तुला माझे शेपूट उचलून बाजूला ठेवता येत नाही मग राक्षस कसा आणणार, " मग रोम त्याने उपटिल्या, तीन पुड्या बांधिल्या " राक्षस आहे शिवभक्त. या पुड्या घेऊन त्याच्याकडे जा असे भीमाला हनुमंताने सांगितले. राक्षस कावडीला गेला होता. त्याची मुलगी घरात होती. तिने भीमाला पाहिले आणि हेरले की, " भरतार असाच पाहिजे. " भीमाला तिने घरात





घेऊन खोलीत ठेवले. इतक्यात राक्षस परत आला. साठ खंडी अन्नाचे जेवण तो जेवला. आणि बारा माणसांची कावड सुपारी म्हणून त्याने तोंडात टाकली. त्याला माणसाची घाण येऊ लागली. बापाने विचारलेल्या प्रश्नाला मुलीने उत्तर दिले, "बारा वर्षांची जवानी झाली. त्या जवानीची घाण येते बापा" नंतर राक्षस झोपावयास गेला. तेव्हा मुलीने भीमाच्या खोलीचे दार उघडले. भीमाने विचार केला आपण "क्षत्री" राक्षसाच्या समोरून गेले पाहिजे. भीमाने उडी मारताच राक्षस जागा झाला. भीम पळत होता त्याच्यावर राक्षसाने उडी घातली. त्या बरोबर भीमाने रोमाची पुडी राक्षसावर सोडली. तत्काळ सहस्रतळी व सहस्रलिंगे झाली. ते पाहून राक्षसाने सहस्रतळ्यात स्नान करून सहस्रलिंगांची पूजा केली. भीम पुढे चाललाच होता. तेव्हा त्यावर राक्षसाने उड्डाण करून भीमाला गाठले. भीमाने पूर्ववत दुसरी रोमांची पुडी त्याज्या अंगावर टाकली. तेव्हा वरीलप्रमाणेच प्रकार घडला. असे त्रिवार झाले. अखेरीस हस्तिनापुराशी राक्षसाने भीमाला पकडून त्याच्यासह आकाशात उड्डाण केले. तेव्हा विष्णूच्या सूचनेवरून अर्जुनाने बाण मारून त्या दोघांना खाली पाडले. धर्माने राक्षसाला धरून हस्तिनापुरास आणले. अर्जुनाने पुन्हा चवथा विडा उचलला आणि तो लंकेस जाण्यास निघाला. व तेथे त्याने शिलासेतु बांधिला. इतक्यात हनुमंत तेथे आला व अर्जुनाला म्हणाला, तुझा शिलासेतु मी मोडला तर तू काय करशील ? अर्जुन म्हणाला, "मी अन्न खाईन·" हनुमंताने शिलासेतु मोडला· त्यामुळे अर्जुन अन्न खाण्यास सिद्ध झाला. ही वार्ता कृष्णाला समजली. कृष्णदेव तेथे आले. आणि त्यांनी स्वतः सेतु बांधिला आणि त्यांनी स्वतः सेतु बांधिला आणि तो मोडण्यास हनुमंताला फर्माविले. त्याला तो मोडता येईना. या कारणाने अर्जुनाने केलेली प्रतिज्ञा रद्द झाली. मग अर्जुनाने लंकेत जाऊन लंकेचे कोरे सोने व तांबे आणिले. आणि हस्तिनापुरास आला. तो आल्यावर पंडुव्यागासाठी गंगा, तुळशी, गायत्री, शिंप्याकडचा कोरा शेला, कुलाल घरचा घट, कुळंब्या घरचे तांदूळ, माळ्याघरची माळ इतकी जमवाजमव करून घेतली. तेथे शेषकन्या, शंभू, गणपति, मारुति आणि गुरुजी हे येऊन दाखल झाले. पाच पांडव जमले. पंडुव्याग मांडिला, अकरावा प्रयाग केला. यामुळे पंडूला गती मिळाली. आणि पंडु ब्रह्मा, विष्णु, नारद इत्यादि देवात समाविष्ट झाला.

पंडुक्रिया फार मोठी आहे. मी ती येथे सारांश रूपाने दिली आहे. अभ्यासूने मुळातच ती वाचली पाहिजे. ज्योती, गायत्री, गण, आपय (दिलेले पदार्थ) हळदुली, वाटा इत्यादि अनेक पोटविभाग ह्या क्रियेचे आहेत. काही कोडी आहेत "आधी जन्मला बाळ मग जन्मली बालकाची माय." विवेकही आहे. उदा० "पाषाणाचे देऊळ निर्जिवाच्या आरती सजीव पूजितो." आणखी पहा 'अबुंज निर्बुज नवता धुंधुमकार, नवताकाश नवता पाताळ नवता थळ, नवता जळ...'

प्रेत विमानात घालून नेण्याची चाल लिंगाइतांच्या पूर्वीच होती असे दिसते.

कृष्ण व पांडव ह्यांचा उल्लेख ह्या क्रियेत प्रामुख्याने येतो. अर्जुन हे नांव कुंभारात आहे. मला हे गाणे सांगणारा कुंभार अर्जुन नांवाचा होता.

वर दिलेली पण्डुक्रिया ही मी आपल्या "बदलापूर" पुस्तकातून (पृ. ७४) उद्धृत केली आहे. ऐतिहासिक दृष्ट्या ही अत्यंत महत्त्वाची आहे. आजपर्यंत ह्या कथेकडे कोणाचेही लक्ष गेले नाही व अजूनही जाईल असे वाटत नाही. कारण आमचे विद्वान फक्त ग्रांथिक संशोधनात निष्णात झालेले आहेत. ग्रंथाच्या पलीकडे संशोधनकार्य असू शकते हे त्यांच्या ध्यानीमनीही येत नाही. आमच्या चालीरितींत इतिहास भरलेला आहे. हे ह्या विद्वानास समजू नये ह्याचे आश्चर्य वाटते. ही पण्डक्रिया कुंभार उत्तरकर्मात गाण्याच्या सुरात म्हणत असतात. ही क्रिया आग्री, मराठे, गवळी इत्यादि वर्गात केली जाते. एवढ्या बाबतीत कुंभार हे अनेक जातींचे उपाध्ये आहेत. ह्या क्रियेत पांडवांचा संबंध असल्यामुळे ह्या सर्व जाति उत्तरेकडून महाराष्ट्रात आल्या असे स्वाभाविकपणे अनुमान निघते.

देवी आल्या असता जी गाणी म्हणतात तीसुद्धा कृष्णासंबंधीच असतात. ह्यावरून ढोबळ मानाने असे म्हणावयास हरकत नाही की, महाराष्ट्राची वसाहत उत्तरेकडील लोकांनी केली आहे. ही पंडुक्रिया कोणकोणत्या जातीत आहे हे शोधांती समजले तर महा-

राष्ट्राच्या वसाहतीचा प्रश्न सोडविणे सुलभ होईल. परंतु संशोधकांची उणीव कशी दूर करावयाची हे समजत नाही.

ह्या कथेचे तात्पर्य असे की पंडूच्या मरणानंतर त्याच्या पुत्रांनी जी क्रिया केली त्या क्रियेने पंडूला सद्गति मिळाली नाही. तो शिळा होऊन पडला. पुढे जेव्हा ह्या कथेत वर्णन केल्याप्रमाणे क्रिया करण्यात आली तेव्हाच पंडूला स्वर्गप्राप्ति होऊन तो देवात समाविष्ट झाला. पहिली क्रिया धृतराष्ट्राच्या सांगण्याप्रमाणे झाली असावी. ही क्रिया महाभारतात दिली आहे ती अशी—

ततः कुन्ती च राजा च भीष्मश्च सह बन्धुभिः ।
ददुः श्राद्धं तदा पाण्डोः स्वधामृतमयं तदा ॥
कुरूंश्च विप्रमुख्यांश्च भोजयित्वा सहस्रशः ।
रत्नौघान् विप्रमुख्येभ्यो दत्वा ग्रामवरांस्तथा ॥

—ही क्रिया वर वर्णन केलेल्या क्रियेवरून अगदी भिन्न आहे यात संशय नाही. भीमाने क्रिया कशी करायची असा प्रश्न केला असता गायत्री आणा असे त्याच्या पूर्वजांनी सांगितले. गायत्री म्हणजे गाय. अर्थात् गोदान हे ह्या क्रियेचे वैशिष्ट्य ठरते. यादव हे गवळी होते हे ध्यानात आणले म्हणजे गाईचे महत्त्व सहज समजण्यासारखे आहे. गाय आणण्याची कथा मोठी मनोरंजक आहे. धर्म स्वतः विष्णूकडे गाय आणण्यासाठी गेला. परंतु विष्णूने गायी सोन्या रुप्याच्या दाव्यांनी बांधून लपवून ठेविल्या होत्या. धर्म निराश होऊन त्याने अग्नीत आत्मदान केले. तेव्हा आता धर्म बुडतो असे पाहून गायींनी आपली दावी भडाभड तोडून त्या अग्नीजवळ आल्या आणि त्यांनी आपल्या कासांनी दूध अग्नीवर सोडले. धर्म जिवंत झाला आणि त्याला गाय मिळाली. कोन्या सोन्या तांब्याची आवश्यकता दिसते. ते लंकेहून अर्जुनाने पुष्कळ उलाढाल्या झाल्यावर आणले.

वरील सर्व क्रियेचे वर्णन अभ्यसनीय आहे. विशेष गोष्ट ही की, पण्डूला क्षत्रियाच्या क्रियेने गति न मिळता त्याच्या जातीत प्रचलित असलेल्या क्रियेनेच मिळाली. ह्यावरून पांडवांचे अक्षत्रियत्व सिद्ध होते. ही फार महत्त्वाची गोष्ट वरील आख्यानावरून आपणास समजते. क्षत्रिय राजांनी कृष्णाचे क्षत्रियत्व मान्य केले नाही हे आपणास महाभारतावरून समजते.

कृष्णाच्या बाललीला हा एक स्वतंत्र भाग आहे. कृष्णाचा पांडवांशी संबंध पुढे पुष्कळ वर्षांनी आलेला दिसतो. पांडवांचे महत्त्व वाढावे अशी कृष्णाची इच्छा होती. ह्याचे कारण पांडव फार शूर परंतु अक्षत्रिय होते, हेच असावे.

पण्डु क्रियेची कथा भारतात नाही किंबहुना महाभारतातील कथेच्या ती विरुद्ध आहे. ही कथा माझे "बदलापूर" पुस्तक लिहीपर्यंत अलिखितच होती. म्हणजे ह्या कथा उत्तरक्रिया करणाऱ्याच्या मुखोद्गत होत्या. आणखीही अशा कथा ठिकठिकाणी विखुरलेल्या आढळणार नाहीत असे कोणी म्हणावे ? अशाच कथा कमीजास्त करून महाभारतात समाविष्ट केल्या असण्याचा संभव आहे. ह्या कारणाने अस्सल महाभारत हस्तलिखित पोथ्या वाचून होण्यासारखे नाही. लोकांच्या तोंडी असलेल्या कथा जमविण्याचा प्रयत्न कोणीतरी केला पाहिजे. प्रत्येक गोष्ट आम्ही धर्मात अंतर्भूत केली असल्यामुळे अद्यापि काही माहिती मिळण्यासारखी आहे.

पण्डुक्रियेच्या कथानकाच्या अंगोपांगाचा आता थोडा विचार करू. प्रथमतःच असे सांगण्यात आले की, कुन्तीसह पाण्डु (पण्डु आणि पाण्डु एकच) इन्द्रपुरी गेला. तेथे त्याला निपुत्रिक असल्यामुळे आत प्रवेश मिळाला नाही. म्हणून दोघेही हस्तिनापुरी परत आले. तेथे पण्डूने कुन्तीजवळ पुत्र नसल्याबद्दल दुःख प्रदर्शित केले. तेव्हा कुन्तीने सांगितले, माझ्या गुरूपासून मला मंत्र मिळाले आहेत, त्या मंत्राच्या योगाने मी पाच पुत्र निपजवू शकेन. ह्या गोष्टीत विशेष हे की, हा सर्व प्रकार हस्तिनापुरीच घडला व पण्डूच्या संमतीनेच कुन्तीने पाच पुत्रांना जन्म दिला. महाभारतात ही गोष्ट पण्डु हिमालयात गेल्यावर घडल्याचे लिहिले आहे. अर्थात् पण्डु मृत्यु पावला तेव्हा मुले मोठी झालेली होती. कर्ण हा कुन्तीला कौमार्यावस्थेत झाला हेही म्हणणे संयुक्तिक वाटत नाही. द्रौपदीचे स्वयंवर होते ह्यावरून लग्नाच्या वेळी ती प्रौढ असली पाहिजे असे दिसते.

शंकराच्या शापाने हस्तिनापुरात पाण्याचे दुर्भिक्ष उद्भवले. तेव्हा पण्डूने नगरातील सर्व ब्राह्मणांना बोलावून आणून पाण्याचा मार्ग शोधा म्हणून सक्तीने

अनुक्रमणिका

सांगितले. ह्यावरून हे काम ब्राह्मणाचेच आहे; तेच ते करू शकतील अशी समजूत तत्कालीन लोकांची असल्याचे स्पष्ट दिसते.

क्रियेकरता केरे सोने व तांबे ह्यांची जरूरी होती. आणि ह्या वस्तू राक्षसाधिष्ठित लंकेतच मिळण्यासारख्या होत्या. 'लंकेत सोन्याच्या विटा' हा वाक्प्रचार आपल्या परिचयाचाच आहे. आज सीलोनमध्ये सोन्याच्या किंवा तांब्याच्या खाणी असल्याचे माहीत नाही. संशोधकांनी ही सोन्याची बाब लक्षात घ्यावयास हवी. लंकेत जाताना मध्ये समुद्र लागतो हा निर्देश ह्या कथेत आहेच.

हे सोने आणण्याचे काम धर्माने भीमावर सोपविले; आणि पुढे ह्या कामी अर्जुनही पडला होता. ह्या दोघांचा स्वतःच्या सामर्थ्याविषयी असलेला विश्वास ढिला करण्याच्या युक्त्या कृष्णाने लढविल्या आणि ह्यासाठी त्याने रामाच्या हनुमानाला पाचारण केले. अशी आख्यायिका आहे की हनुमान रामाशिवाय कृष्णाला अगर इतर कोणाला ओळखीत नव्हता. हनुमान द्वारकेचा उच्छेद करू लागला तेव्हा कृष्णाला रामाचेच रूप धारण करावे लागले. परंतु ह्या गोष्टीत मारुती कृष्णाच्या सेवेस तत्पर असलेला दिसतो. हे काही असो. मुख्य गोष्ट ही की, पाण्डवांचे महत्त्व वाढवू इच्छिणाऱ्या कृष्णाने येथे भीमार्जुनांना खाली पाहावयास लावले.

पाण्डव आणि कौरव ह्यांच्या नात्याचा विचार करताना पाण्डव हे सोमवंशी म्हणजे चांद्रमान मानणारे होते आणि कौरव हे सूर्यवंशी होते. पांडव अज्ञातवासातून प्रगट झाले त्या प्रसंगी योग्य कालाचा वाद ह्या उभय पक्षात उद्भवला होता हे सर्वश्रुतच आहे.

ह्या विवेचनावरून असे स्पष्ट दिसून येईल की, ही कुंभारी पंडुक्रिया अत्यंत अभ्यसनीय व महत्त्वगर्भ आहे. परंतु ह्या मराठी लेखाकडे आमच्या प्रासादस्थ विद्वानांचे लक्ष कोणी व कसे वेधावे हा प्रश्नच आहे. तसे करण्याकरिता भीमार्जुनाप्रमाणे इंद्रपुरी, विष्णुपुरी व ब्रह्मपुरी ह्या पुऱ्यांचा प्रवास कदाचित् करावा लागेल.

महाभारत ही जर खरोखरीच व्यासांची रचना असेल तर व्यासांच्या या संशोधनकार्याची प्रशंसा कोणीही आनंदाने करील. मौखिक परंपरेने ज्या कथा लोकांनी जतन करून ठेवल्या त्या दारोदारी हिंडून संगृहित करणे व लेखनिविष्ट करणे हे फार आयासाचे व विलक्षण कल्पनाशक्तीचे काम आहे. आजचे आम्ही जे संशोधक त्यांनी यापासून बोध घेण्यासारखा आहे. आमच्या कल्पनेतही जे येत नाही ते हजारो वर्षापूर्वी व्यासांनी सिद्ध करून दाखविले आहे.

व्यास नावाची कोणी व्यक्ति नव्हतीच असे कोणी प्रतिपादन केले तर त्याला आधार मिळणार नाही असे नाही. व्यास अनेक होऊन गेले हे पुराणकारांना मान्य आहेच. ह्याशिवाय व्यास हे व्यक्तिनाम नसून अधिकार सूचक 'व्यास' हा शब्द आहे असे सांगणारे स्पष्ट वचन आहे.

कार्तिकात पुराणवाचनाचा विधि धर्मसिंधूंत दिला आहे तो असा : श्रावयेत् चतुरो वर्णान् कृत्वा ब्राह्मणमग्रतः। विस्पष्टमद्रुतं शांत स्पष्टाक्षरपदं तथा। कलास्वरसमायुक्तं रसभावसमन्वितं। ब्राह्मणादिषु सर्वेषु ग्रंथार्थं चार्पयेत् नृप। य एवं वाचयेत् राजन् स विप्रो व्यास उच्यते॥

ह्याप्रमाणे पुराणिक म्हणजे पुराण सांगणारालाच व्यास म्हणत असत हे उघड आहे.

वाचावे कसे हेही ह्यावरून समजते.

पुराणिकाचे बसण्याचे तक्त त्याला व्यासपीठ का म्हणतात ह्याचाही वरील श्लोकावरून उलगडा होतो.

महाभारत सापेक्षतेने बोलावयाचे तर कदाचित अर्वाचीन असू शकेल. परंतु तन्निविष्ट कथा फार प्राचीनकाळच्या आहेत. विवाहसंस्था ज्याकाळी शिथील होतील त्याकाळाचे द्योतक या कथा होत.

टीप – महाभारताची बंगालीप्रत, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिराने प्रसिद्ध केलेले 'आदिपर्व आणि प्राचीन चरित्रकोश' ह्या ग्रंथाच्या आधारे वरील लेख लिहिला आहे.





अनुक्रमणिका

डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांचे –

समाजशास्त्र विषयक विचार

ज्ञानकोश कार्य

डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर याच्या जीवन-कार्याचे एक वैशिष्ट्य असे की ते अमेरिकेहून हिंदुस्थानला परत आले त्यावेळी त्यांना आपल्या आयुष्याची वाटचाल निश्चित करावयाची होती. त्यावेळी त्यांच्या आधी आपल्या देशात विशेषतः महाराष्ट्रात मोठमोठी माणसे होऊन गेली होती. न्यायमूर्ति रानडे, प्राचार्य आगरकर, लोकमान्य टिळक यांच्यासारखी विचारवंत नेतेमंडळी यांनी आपल्या कार्याची दिशा ठरविली होती. अशा काळात या मोठमोठ्या लोकांनी चोखाळलेल्या मार्गापेक्षा वेगळा जीवनमार्ग डॉ. केतकर यांनी निवडला. ज्ञानकोशाचे कार्य हाती घेऊन मराठी साहित्यात महत्त्वाची भर घालण्याच्या दिशेने त्यांनी जन्मभर प्रयत्न करावयाचे ठरविले. त्यांच्या डोळ्यासमोर मोठमोठ्या लोकांनी चोखाळलेला मार्ग दिसत असताना त्यांच्या वाटेने न जाता आपल्या जीवनकार्यासाठी वेगळी स्वतंत्र वाट त्यांनी शोधून काढली यातच त्यांच्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाची साक्ष पटते. त्यांनी मराठीमध्ये २१।२२ खंडामध्ये ज्ञानकोश तयार केला. त्यासाठी स्वतः पहिले पाच खंड, ज्ञानकोशासाठी प्रस्तावना लिहिली. ज्ञानकोशाचे एक मोठे कार्य अंगावर घेऊन त्यांनी ते पार पाडले. इतकेच नव्हे तर समाजातील नव्याने पुढे येणाऱ्या कर्तृत्वसंपन्न व्यक्तींना आपल्या कार्यासाठी नवक्षेत्र दाखवून दिले. ज्ञानकोश-कार केतकर यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे वेगळेपण यातच आहे असे वाटते. मराठीमध्ये आता जे विविध प्रकारचे ज्ञानकोश वा विश्वकोश तयार करण्याची कामे चालू आहेत त्यांचे मूळ डॉ. केतकरांनी केलेल्या ज्ञानकोशाच्या प्रयत्नामध्ये आहे.

ज्ञानकोशकार केतकर यांचे कार्य मोठे आहे. एका व्यक्तीने चार लाख रुपये उभे करून ज्ञानकोशाचे २१।२२ खंड प्रकाशित केले त्यामध्ये त्यांच्या मोठ्या कर्तृत्वाची साक्ष पटते. परंतु आता आपण काळाच्या दृष्टीने त्यांच्यापासून काहीसे दूर असल्यामुळे त्यांच्या-कार्याचे वस्तुनिष्ठ मूल्यमापन करण्यास हरकत नाही, नव्हे तसा प्रयत्न आता झाला पाहिजे. त्यांच्या मर्यादाही आपण ओळखल्या पाहिजेत. या दिशेनेच त्यांच्या विचाराचे व कार्याचे मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

डॉ. केतकरांच्या ज्ञानकोशाचा विचार करीत असताना फ्रान्समधील ज्ञानकोशकारांची आठवण होते. फ्रान्समध्ये १८ व्या शतकाच्या मध्याला ज्ञानकोश-कारांनी ज्ञानकोश तयार केले व ते समाजासमोर ठेवले. परंतु केतकरांचे ज्ञानकोश व हे फ्रेंच ज्ञानकोश यांच्यातील एक महत्त्वाचा फरक असा की या फ्रेंच ज्ञानकोशाने सबंध फ्रान्स हालवून टाकला. पुढील फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या पाया भरणीचे कार्य केले. तेथील लोकामध्ये मोठी वैचारिक क्रांति झाली, वा सामाजिक प्रबोधन झाले तेव्हापासूनचे सर्व ज्ञान अशा एका पद्धतीने एकत्रित केले की त्यामुळे पुढील वैचारिक क्रांतीची आयुधे ठरली. या ज्ञान-कोशाचा परिणाम १८ व्या शतकात केवळ फ्रान्स-वरच झाला नाही. तर युरोपच्या जीवनावरही त्याचे साद पडसाद उमटले. इतकेच नव्हे, तर १९ व्या शतकातील फिलॉसफिकल रॅडिकलचे स्फूर्तिस्थान म्हणूनही या फ्रेंच ज्ञानकोशकारांनी महत्त्वाचे कार्य केले. फ्रेंच ज्ञानकोशकार हे मोठे कार्य करू

अनुक्रमणिका





शकले याचे कारण, त्यानी माहितीचे केवळ संकलन केले नाही तर त्या माहितीमधून नवी वैज्ञानिक, चिकित्सक दृष्टि देण्याचा प्रयत्न केला. आपल्या या माहितीमधून तेथील विचारवंतांमध्ये त्यानी स्वतंत्रपणे विचार करण्याची, चिकित्सा करण्याची सवय निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. या दृष्टीने फ्रान्समधील डिडिरो सारख्या ज्ञानकोशकाराचे स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक, सामाजिक, राजकीय जीवनात या दृष्टीने डॉ. केतकर यांचे स्थान कोणते, त्यांचा महाराष्ट्राच्या जीवनावर झालेला परिणाम कोणता, या दृष्टीने विचार केला तर फारसे आशादायक चित्र दिसत नाही. डॉ. केतकरांनी १९१८-२० साली आपल्या ज्ञानकोशाच्या कार्यास व त्याद्वारे नव्या जीवनकार्याला सुरुवात केली. १९२० नंतर महाराष्ट्रामध्ये ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर चळवळ, स्पृश्य–अस्पृश्य चळवळ, राष्ट्रीय चळवळ, आदिवासींची चळवळ अशा वेगवेगळ्या चळवळी सुरू झाल्या. या चळवळींनी १९२० नंतर महाराष्ट्राचे जीवन ढवळून काढले. डॉ. केतकरांच्या ज्ञानकोशामधील ज्ञानाचा या सर्व चळवळींवर काय परिणाम झाला याचा या दृष्टीने विचार झाला पाहिजे. आपल्या ज्ञानकोशामधून फ्रान्सप्रमाणेच महाराष्ट्राच्या जीवनाची पुनर्रचना होण्यास साह्य व्हावे अशी ज्ञानकोशकार केतकर यांचीच मनीषा होती. या दृष्टीने हा मानंदड त्यांच्या कार्याला लावला तर त्यात फारसे अनुचित होणार नाही असे वाटते.

ज्ञानकोशाच्या मर्यादा

डॉ. केतकरांच्या ज्ञानकोशाच्या काही मर्यादा आता जाणवतात. त्या म्हणजे या ज्ञानकोशातील ज्ञान हे मुख्यत: समाजशास्त्र व भाषा या विषयापुरतेच मर्यादित आहे. त्यामध्ये निसर्गशास्त्राचा अंतर्भाव जवळजवळ नाहीच म्हटले तरी चालेल. या ज्ञानकोशातील ज्ञान मुख्यत: समाजशास्त्र व भाषा यांच्यापुरते मर्यादित होते याचे एक कारण, त्या काळातील सामाजिक परिस्थितीत व शिक्षणपद्धतीत होते. आपल्याकडील शिक्षणपद्धतीत त्या काळात समाजशास्त्र व भाषा यांचाच प्रामुख्याने अंतर्भाव झाला होता. विद्यापीठातील शिक्षणक्रमात आता गेल्या १०-१५ वर्षांत विज्ञानाला विशेष महत्व मिळत आहे, परंतु पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळात विद्यापीठातील अभ्यासक्रमामध्ये वरील दोन विषयांचाच ठळकपणे अंतर्भाव झालेला होता. शिक्षणक्षेत्रातील या अभ्यासक्रमाची मुळे आमच्या सामाजिक, आर्थिक व राजकीय परिस्थितीच्या चौकटीत असण्याचा संभव आहे. औद्योगिकदृष्ट्या आमचा समाज त्यावेळी फारसा प्रगत झालेलाच नव्हता. आमची अर्थव्यवस्था ही त्यावेळी मुख्यत: शेतीप्रधान अर्थव्यवस्था होती. राजकीय दृष्ट्या आम्ही ब्रिटिशांच्या गुलामगिरीत होतो. त्यामुळे ब्रिटिशांनी येथे उद्योगप्रधान अर्थव्यवस्था वाढू नये याची हेतुपूर्वक दक्षता घेतली होती. हिंदुस्थानातून कच्चा माल इंग्लंडमध्ये न्यावा व तेथे केलेल्या पक्क्या मालाला हिंदुस्थान ही एक मोठी बाजारपेठ मिळावी असेच त्यांचे यामागील धोरण होते. आधुनिक साम्राज्यशाहीचे हेच एक वैशिष्ट्य आहे. या दृष्टीने स्वाभाविकच हिंदुस्थानात उद्योगधंदे या काळात वाढले नव्हते. समाजात विज्ञानाचा, शास्त्राचा प्रसार झालेला नव्हता. त्यामुळे स्वाभाविकच शिक्षणक्रमातही त्याला गौणस्थान मिळणे स्वाभाविक होते. या एका विशिष्ट परिस्थितीचा परिणाम केतकरांच्या ज्ञानकोशाच्या रचनेवर होणे अगदी स्वाभाविक होते. इंग्लंडमधील परिस्थिति या दृष्टीने फार भिन्न होती. तेथे १९ व्या शतकाच्या प्रारंभीच औद्योगिक क्रांतीने झपाट्याने प्रगति करण्यास सुरुवात केली होती. पहिल्या महायुद्धापर्यंत या क्षेत्रातील त्यांची प्रगति उल्लेखनीय होती. त्यामुळे त्यांच्या विद्यापीठातील अभ्यासक्रमातही

अनुक्रमणिका

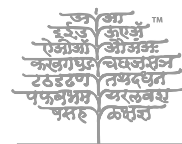
विज्ञानाच्या शाखेला महत्व प्राप्त होणे स्वाभाविक होते. हिंदुस्थानातील पहिल्या महायुद्धापर्यंतची परिस्थिति ही या दृष्टीने वेगळी होती. त्यामुळे डॉ. केतकरांच्या ज्ञानकोशातील ज्ञान समाजशास्त्र व भाषा यांच्या पुरतेच मर्यादित असणे स्वाभाविक होते. ही मर्यादा जरी स्वाभाविक असली तरी त्यांच्या ज्ञानकोशाची ती एक 'मर्यादा' होती हे आपण लक्षात घेणे जरूर आहे.

डॉ. केतकरांची वर्णजातिमीमांसा

डॉ. केतकर यांनी समाजशास्त्रविषयक प्रश्नावर महत्वाचे संशोधन केले आहे. त्यामध्ये त्यांनी चातुर्वर्ण्य, जातिव्यवस्था, विवाहसंस्था इत्यादि समाजशास्त्रविषयक प्रश्नाची चिकित्सा केली आहे. डॉ. केतकर यांनी या सर्व प्रश्नामध्ये चातुर्वर्ण्य व जातिव्यवस्था यांच्यासंबंधी केलेली चिकित्सा विशेष उल्लेखनीय व विचारप्रवर्तक आहे.

डॉ. केतकर हे अमेरिकेमध्ये असताना त्यांनी १९०९ साली 'History of castes' हा ग्रंथ लिहिला. त्यानंतर लागलीच त्यांनी १९११ साली Hindu Society: Its Formation and Future हा दुसरा ग्रंथ प्रकाशित केला. या दोन्ही ग्रंथात त्यांनी चातुर्वर्ण्य व जातिव्यवस्था यांच्या उपपत्तीसंबंधी विचारप्रवर्तक मीमांसा केली आहे. व या प्रश्नांसंबंधी रूढ असलेल्या वेगवेगळया सिद्धांताना व उपपत्तींना वेगळीच कलाटणी दिली आहे. मनूपासून आतापर्यंत बहुतेक समाजशास्त्रज्ञांनी असे सांगितले आहे, की या देशात आधी चातुर्वर्ण्य होते व या चार वर्णातून सध्यांच्या शेकडो जाति निर्माण झाल्या. मूळचे चार वर्ण आर्यांनी या देशात आणले व वर्णसंकरातून अनेक जाति निर्माण झाल्या. काही समाजशास्त्रज्ञ मूळच्या चार वर्णातूनच हे मान्य करतात परंतु त्यातून शेकडो जाति निर्माण झाल्या याची कारणे धंदे व इतर काही कारणे आहेत असे मानतात. परंतु बहुतेक समाजशास्त्रज्ञांची भूमिका मूलतः एकच आहे. आणि ती म्हणजे वर्ण व जाति यांचे संबंध वृक्ष व त्याच्या अनेक फांद्या यासारख्या आहेत. डॉ. केतकर यांनी या परंपरागत कल्पनेवर प्रहार केला व सर्वस्वी वेगळा असा सिद्धांत विचारवंतांसमोर मांडला.

डॉ. केतकर यांच्या सिद्धांताचे सार असे: चार वर्णातून शेकडो जाति निर्माण झाल्या नाहीत तर उलट आधी शेकडो जाति होत्या व या शेकडो जातीतून नंतर चार वर्ण निर्माण झाले. या सिद्धांताचा प्रपंच करतांना डॉ. केतकर म्हणतात : 'आर्य या देशात येण्यापूर्वी येथे शेकडो रानटी टोळया होत्या. या अनेक टोळया धार्मिक व राजकीय कारणासाठी एकत्र येत होत्या. परंतु त्या एकत्र येत असल्या तरी प्रत्येक टोळी आपले वैशिष्ट्य कायम ठेवण्याचा प्रयत्न करीत होती. यासाठी तिने आपल्या टोळीतच परस्परांमध्ये लग्ने करण्याची पद्धति रूढ केली. या देशातील अनेक टोळया एकत्र येत असतानाच पुढे आर्य या देशात आले. त्यांनी आपल्याबरोबर वर्णव्यवस्था आणली व येथे आर्यपूर्व समाजात असलेल्या शेकडो टोळयांच्या निरनिराळया जातीतून चार वर्ण ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र हे निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. येथील आर्यपूर्व समाजातील शेकडो जातींचे चार वर्णात रूपांतर करताना त्यांनी वेगवेगळया ठिकाणी वेगवेगळे नियम अमलात आणले. स्थूलमानाने या टोळयामध्ये जे राजे होते ते व त्यांची जवळपासची मंडळी यांचा त्यांनी क्षत्रियात अंतर्भाव केला, व्यापार-उदीम करणाऱ्या टोळयांची वा जातीची वैश्य वर्णात गणना केली. या देशातील आर्यपूर्व वेगवेगळया टोळया वेगवेगळया जातीच होत्या. व त्या वेगवेगळया वंशाच्याही होत्या. या सर्व जातींचे चार वर्णात रूपांतर करण्याचे कार्य आर्यातील ब्राह्मणवर्गाने केले असे डॉ. केतकर यानी सुचविले आहे. हे वर्गीकरण करीत





असताना येथील मूळच्या पुरोहित वर्गाचे ब्राह्मण-वर्णात रूपांतर झालेले असण्याचा संभव आहे असे डॉ. केतकर यानी सूचित केले आहे. तथापि या संबंधींचा निर्णायक पुरावा नसल्याने यासंबत ठामपणे विधान करता येणार नाही असेही त्यानी म्हटले आहे. परंतु या देशात आर्य येण्याच्या आधी शेकडो जाति होत्या व त्यांच्यातून चार वर्ण निर्माण झाले हा सिद्धांत मात्र डॉ. केतकर यानी पुनः पुनः आग्रहाने मांडला आहे.

भारतीय समाजाप्रमाणेच युरोपमध्येदेखील रानटी टोळया एकत्र येऊन व्यापक समाज बनत गेला. परंतु युरोपमधील टोळयांचे एकत्रीकरण मोठया प्रमाणावर झाले व त्यांच्यात एकात्मता अधिक प्रमाणात निर्माण झाली. हिंदुस्थानात या वेगवेगळया टोळया एकत्र येत गेल्या परंतु येथे मात्र युरोपप्रमाणे त्यांच्यात एकात्मता निर्माण झाली नाही. ही प्रक्रिया सुरू झाली होती, परंतु परकीय आक्रमणाने, विशेषतः इस्लामी आक्रमणामुळे ही प्रक्रिया मध्येच खंडित झाली असेही त्यानी आपल्या वरील ग्रंथात सूचित केले आहे.

डॉ. केतकर यानी जातिव्यवस्थेच्या उपपत्तीचा वरील सिद्धांत आपल्या Hindu Society; Its Formation and Future या ग्रंथात मांडला आहे. परंतु या सिद्धांतांची तयारी त्यानी आधीच केलेली होती. १९०९ सालच्या त्यांच्या 'हिंदुस्थानातील जातिव्यवस्थेचा इतिहास' या पी. एच्. डी. साठी लिहिलेल्या प्रबंधात त्यानी या सिद्धांताचे सूतोवाच केले आहे. या ग्रंथात त्यानी मुख्यतः मनूच्या जातिव्यवस्थेच्या उपपत्तीसंबंधी चर्चा केली आहे. त्यामध्ये ते म्हणतात, मनूला चातुर्वर्ण्य व जातिव्यवस्था यांचे संबंध व स्वरूप स्पष्ट समजू शकले नाही. कारण तो स्वतः ब्राह्मण असल्यामुळे निरनिराळया जाति व त्यांचे आचार यांचे खोल ज्ञान त्याला नव्हते.

वेद व वेदांगे यांचे ज्ञान असलेल्या मनूला जातिव्यवस्थेचे अस्तित्व जाणवले. परंतु तिचा विस्तार व कारणमीमांसा मात्र उलगडून दाखविता आली नाही. मूळच्या चार वर्णातून या देशातील शेकडो जाति निर्माण झाल्या असा सिद्धांत त्याने आपल्या मनुस्मृतीतून मांडण्याचा प्रयत्न केला. त्याने वर्णसंकराच्या आधारे मूळच्या चार वर्णातून येथील शेकडो जाती निर्माण झाल्या असे सांगण्याचा प्रयत्न केला याचे कारण त्याला मुख्यतः दोनच गोष्टी माहिती होत्या. त्या म्हणजे आर्यांची चातुर्वर्ण्य व्यवस्था व दुसरी वर्णसंकर, या त्याला माहित असलेल्या दोन गोष्टींच्या आधारेच त्याने जाती-व्यवस्थेची उपपत्ती सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याचे या देशातील अनेक जातीच्या चालीरीतींचे ज्ञान मर्यादित असल्याने त्याने अशी चुकीची उप-पत्ती दिली आहे. या ग्रंथात त्याने पुन्हा पुढे निर-निराळया जातींना जी प्रायश्चित्ते सांगितलेली आहेत त्यांचाही विचार करून निरनिराळया जातीमध्ये उच्च–नीच भाव त्यामुळे कसा व्यक्त होतो हे दाख-विले आहे. त्याच्या मते ब्राह्मण व्यतिरिक्त जातींना जी कडक शासने सांगितलेली आहेत ती नित्य अमलात येत नव्हती. केवळ दहशत बसावी म्हणून मनूने कडक भाषा वापरली आहे. दुसऱ्या बाजूने ब्राह्मणांना न्यायदान व इतर बाबतीत अधिकार असावेत असे मनू म्हणतो. ते देणे न देणे राजाच्या इच्छेवर अवलंबून असल्याने ते नेहमीच मिळत असत असेही नाही. विशेषतः क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र यांचे अधिकार नेहमीच स्पष्ट असत असे नाही. त्यांच्या मर्यादाही पूर्णपणे आखलेल्या नसत. असे त्यांनी तत्कालीन वेगवेगळया पुराव्यांवरून सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

डॉ. केतकर यांनी जातिव्यवस्थेच्या उपपत्ती-संबंधी मांडलेला सिद्धान्त आजही विशेष विचार-प्रवर्तक वाटावा असा आहे. इतकेच नव्हे तर या





अनुक्रमणिका

देशातील वेगवेगळया जातींचा मानववंशशास्त्रदृष्टया झालेला अभ्यास व वेगवेगळया जातीतील लग्न-विषयक भिन्नभिन्न चालीरीति, त्यांच्या वेगवेगळया देवदेवता यावरून डॉ. केतकर यांच्या मूळ सिद्धांताला बळकटीच येत आहे. येथील शेकडो जाति या आर्यपूर्व असाव्या व शेकडो जातीतून पुढे चार वर्ण निर्माण झालेले असावेत असेच मोठमोठ्या नामवंत मानववंशशास्त्रज्ञांना व समाजशास्त्रज्ञांना वाटत आहे.

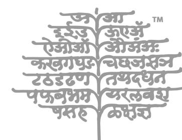
हिंदूसमाजाचे भवितव्य

डॉ. केतकर यानी हिंदुसमाजाच्या घडणीबद्दल व रचनेबद्दल जसा विचार केला आहे तसा त्याच्या भवितव्याबद्दल विचार केलेला आहे. Hindu society : Its Formation and Future या ग्रंथात 'Formation' बद्दल म्हणजे रचनेबद्दल ते काय म्हणतात याची उपपत्ती वर आलेलीच आहे. या समाजाच्या भवितव्याबद्दल ते म्हणतात, हिंदुधर्म मुख्यतः मानवधर्म आहे. जगाच्या विशाल कुटुंबाचा विचार त्यामध्ये आहे. मानवी इतिहासातही एक ठळकपणे दिसणारा प्रवाह म्हणजे मानव समाज हा लहान लहान रानटी टोळयांकडून जागतिक समाजाकडे चालला आहे. मानवी इतिहासातील हा प्रवाह लक्षात घेऊन व हिंदुधर्माची मूळ प्रवृत्ति विचारात घेऊन हिंदुसमाजाने जगाच्या विशाल कुटुंबाच्या कल्पनेशी सुसंगत असे आपले धोरण ठेवावे. या सर्व जगाचा एकच मानवधर्म कसा होईल याचा विचार करावा. याबाबत त्यानी सुचविलेला मार्ग मात्र काहीसा भिन्न आहे. ते म्हणतात : हिंदुधर्म हा खिश्चन किंवा इस्लाम धर्माप्रमाणे एक संप्रदाय नाही. खिश्चन वा इस्लाम धर्मामध्ये त्यांचा एकच धर्मग्रंथ वा एकच देव मानावा लागतो. त्यशिवाय त्या धर्मात कोणालाही स्थान नाही. हिंदुधर्म मात्र जगात असा एकच धर्म आहे की ज्याच्यामध्ये सर्व संप्रदायाचे लोक आपापल्या धर्मकल्पना वेगवेगळया देवदेवता घेऊन सामील होऊ शकतात. यादृष्टीने हिंदुधर्म म्हणजे अनेक संप्रदायांचा समावेश करणारा व्यापक व मोठा धर्म आहे. म्हणून जगातील इतर धर्मानी आपापल्या धर्मकल्पना घेऊन हिंदुधर्मात सामील व्हावे, असे झाले तर प्रत्येक संप्रदायाला आपल्या धार्मिक कल्पना सोडाव्या लागणार नाहीत व शिवाय जगात एकच मानवधर्म प्रस्थापित होईल. या दृष्टीने हिंदुधर्म हा जगातील मोठा मानवधर्म बनावा अशी त्यांची कल्पना आहे.

बौद्ध चळवळ

डॉ. केतकर यानी दुसरा समाजशास्त्रीय विचार मांडला तो महात्मा गौतम बुद्धाच्या विचारासंबंधींचा व कार्यासंबंधींचा आहे. गौतमबुद्धाने आपल्या देशात जातिव्यवस्थेवर प्रथम प्रहार केला अशी आपल्याकडे समजूत रूढ आहे. ही कल्पना चुकीची आहे असे डॉ. केतकर याना वाटते. गौतमबुद्धाच्या जीवनकार्याचा प्रपंच करताना ते म्हणतात, बुद्धाने धार्मिक क्षेत्रात समता प्रस्थापित केली. त्याच्या धर्मसंघात त्याने सर्व जातींना प्रवेश दिला. बुद्धपूर्व काळात वैदिक धर्माने धार्मिक क्षेत्रात जी विषमता निर्माण केली होती ती त्याने नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु बुद्धाने जरी धार्मिक क्षेत्रात मानवी समता प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला होता तरी सामाजिक जीवनात जातिव्यवस्थेला त्याने धक्का दिला नाही. इतकेच नव्हे तर समाज-जीवनातील जातिव्यवस्था नष्ट करण्याचा त्याचा प्रयत्न होता असेही त्यांच्या लिखाणावरून वाटत नाही, असे डॉ. केतकर म्हणतात. आपल्या ह्या विवेचनाच्या पुष्टीसाठी डॉ. केतकरांनी जो पुरावा दिला आहे तो मुख्यतः लग्नव्यवस्थेबद्दल बुद्धांनी काढलेल्या उद्गाराचा होय. यासंबंधी डॉ. केतकर आपल्या ज्ञानकोशाच्या चौथ्या प्रस्तावना खंडात म्हणतात, गौतमास जातिभेदाचा द्वेष्टा व समानतेचा पुरस्कर्ता असे म्हणता येत नाही. त्याने आपल्या भिक्षूंच्या संघात व्हाव्यास

अनुक्रमणिका





घेतले किंवा चांडालास घेतले अशा तऱ्हेचा पुरावा आणल्याने त्याची जातिभेदविषयक वृत्ति स्पष्ट होत नाही. अविवाहित भिक्षूंच्या संघात कुणीही का येईना त्याने समाजव्यवस्थेत फरक पडत नाही. तेव्हा आपण त्याची विवाहवृत्ति काय होती हे शोधले पाहिजे. ' आंबष्ठ सुत्ता ' त त्याने आपल्याशी वाद-विवाद करणाऱ्या ब्राह्मणास तुम्ही ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्याच्या मुलींबरोबर लग्ने करता म्हणून निर्भर्त्सना केली आहे. आणि आपल्या कुलाच्या शुद्धतेविषयी सांगताना आपल्या पूर्वजांनी जातिबाहेर लग्ने करणे टाळण्यासाठी भावा-बहिणींचा संबंध केला असे उद्गार काढले आहेत. एवंच त्यास भावाबहिणींनी लग्न करणे हे जातिबाहेर लग्न करण्यापेक्षा अधिक बरे वाटे. त्याने जातिभेदाविरुद्ध चळवळ मुळीच केली नसून ब्राह्मण्याविरुद्ध मात्र चळवळ केली. ब्राह्मणांच्या ज्ञानात अर्थ नाही, ब्राह्मणांची जात क्षत्रियांच्या खाली आहे, ब्राह्मण हीन कुलातले आहेत इत्यादि वाक्ये तो वारंवार बोले. म्हणजे, त्याची जातिभेदाविरुद्ध ओरड नसून त्याच्यामध्ये ब्राह्मण-मत्सर मूर्तिमंत वास करीत होता असे दिसते. (ज्ञानकोश प्रस्तावना खंड विभाग ४ था : पान १५४).

डॉ. केतकर यानी गौतमबुद्धाच्या विचाराबद्दल व कार्याबद्दल काढलेल्या या उद्गारांबद्दल अधिक संशोधन झाले पाहिजे. आपल्याकडे इ. स. पूर्व ५ व्या शतकापासून तो इ. स. च्या ३ ऱ्या ४ थ्या शतकापर्यंत म्हणजे सुमारे सातआठशे वर्षे बुद्ध धर्म विशेष प्रभावी होता. परंतु ह्या काळा-मध्ये आपल्याकडील जातिव्यवस्थेची चौकट ढिली झाल्याचे दिसत नाही. त्याचप्रमाणे सामाजिक सम-तेची प्रेरणा या धर्मात जर होती तर हा धर्म जेथे जेथे गेला तेथे तेथे सामाजिक विषमता कमी व्हावयाला हवी होती. परंतु आशियामध्ये ज्या ज्या देशात बुद्धधर्म पसरला व अनेक शतके प्रभावी राहिला त्या देशातही अस्पृश्यता टिकून राहिली. यावरून देखील बुद्धधर्मात सामाजिक समतेची प्रेरणा नसावी असे काही अभ्यासक मानतात. मॅक्स वेबर या जर्मन पंडिताने आशियामधील वेगवेगळया धर्मांचा तुलनात्मक अभ्यास केला. त्यानेही बुद्धाने सामाजिक जीवनाचा फारसा विचारच केला नाही असे म्हटले आहे. आणि याच संदर्भात जाति-व्यवस्थेच्या सामाजिक बैठकीचा बुद्धाने फारसा विचार केला नाही असे त्याने सूचित केले आहे. महात्मा बुद्धाच्या ह्या जीवनकार्यासंबंधी अधिक संशोधन होणे जरूर आहे असे वाटते. यासंबंधी डॉ. आंबेडकरांनी केलेले संशोधनही या विषयाची दुसरी बाजू समजावून घेण्यास उपयोगी पडेल असे वाटते.

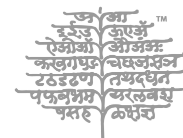
बुद्धाच्या कार्याचा विचार करताना डॉ. केत-करांनी इतर काही विचार व्यक्त केले आहेत. बुद्धाने यज्ञसंस्थेवर प्रहार करून ही संस्था खिळखिळीत करण्याचा प्रयत्न केला. या यज्ञसंस्थेच्या ऐति-हासिक कार्याचा आढावा घेताना डॉ. केतकर म्हण-तात, यज्ञसंस्थेमुळे हिंदुसमाज एकत्र बांधला गेला. त्यांचा व्यापार वाढला. त्यापैकी त्यांचे पहिले विधान अंशतः खरे असले तरी दुसरे विधान इतिहासाला कितपत धरून आहे याबद्दल जबरदस्त शंका आहे. कारण यज्ञसंस्थेमुळे या समाजाचा व्यापार व शेती ही मोडकळीला आली असे दुसऱ्या एका फार मोठया विचारवंताने म्हटले आहे. या यज्ञामध्ये समाजाची सर्व संपत्ति, दूधतुपाच्या रूपाने व अन्य मार्गाने नष्ट होत होती. जनावरांचे बळी फार मोठया संख्येने पडत असल्यामुळे शेतीही उजाड होऊ लागली होती. या यज्ञसंस्थेमुळे समाजाचा व्यापार बसत होता. तशीच शेतीही अधोगतीला चालली होती. महात्मा बुद्धाने यज्ञसंस्थे-वर प्रहार करून ती खिळखिळी केली त्यामुळे जर कोणाला विशेष आनंद झाला असेल तर तो येथील

व्यापारी वर्गाला. कारण दरवर्षी यज्ञामध्ये अडकून पडणारी त्याची अमाप संपत्ति आता मुक्त होणार होती. व्यापारासाठी खेळते भांडवल त्या हातात राहणार होते. त्यामुळे बुद्ध धर्मात प्रारंभी मोठ्या-संख्येने कोणता वर्ग गेला असेल तर तो हा श्रेष्ठी वा व्यापारी वर्ग होय, असे मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी एका ठिकाणी म्हटले आहे. रॉय ह्यांचे हे विवेचन मूलगामी व अधिक सयुक्तिक वाटते. या दृष्टीने डॉ. केतकर यांची ही मीमांसा आपणास अनैतिहासिक व विपर्यस्त दिसते.

महात्मा बुद्धाच्या कार्यासंबंधी डॉ. केतकर यांची भूमिका पुष्कळ बाबतीत न पटणारी आहे. बुद्धाच्या जीवनकार्याचे एक वैशिष्ट्य असे, की ह्या काळातील जगातील एक फार मोठा बुद्धिप्रामाण्यवादी म्हणून त्याचे जगाच्या इतिहासातील स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. इतर सर्व धर्मसंस्थापकांमध्ये बुद्धाचे हे एक वेगळेपण आहे, की तो आपला धर्म शुद्ध बुद्धि-वादावर आधारित आहे. येशू ख्रिस्ताने ख्रिस्ती धर्माची स्थापना केली. परंतु तो स्वतःला ईश्वराचा प्रेषित मानतो, व आपण सांगितलेले बायबलमधील सत्य विश्वातील अंतिम सत्य आहे असे आग्रहाने प्रतिपादन करतो. महंमद पैगंबराबद्दलही आपणास याचाच प्रत्यय येतो. महंमद पैगंबर हाही स्वतःला ईश्वराचा प्रेषित मानतो. व कुराणातील सत्य हे अंतिम सत्य आहे असे सांगतो. आपल्याकडील वेद हे सुद्धा परमेश्वराचे निश्वास आहेत. त्यातील शब्दन्‌शब्द हा पवित्र व अंतिम सत्याचा निर्वाळा देणारे आहेत अशी समजूत होती व काही प्रमाणात अद्यापीही ती आहे. अशा या काळात एक सामान्य माणूस म्हणून बुद्ध आपल्या धर्माची स्थापना व प्रसार करतो. इतकेच नव्हे तर, बुद्धीस पटल्यास तुम्ही माझे म्हणणे स्वीकारा, नसल्यास ते टाकून द्या असे तो आपल्या शिष्यास सांगतो. यामध्ये त्याच्या थोर बुद्धिवादाचा प्रत्यय येतो. जगातील सर्व प्राचीन धर्मसंस्थापकांमध्ये बुद्धाइतका दुसरा बुद्धिवादी धर्मसंस्थापक झाला असेल की नाही याबद्दल जबरदस्त शंका आहे. बुद्ध हा भारतीय इतिहासामध्ये बुद्धपूर्व काळात उपनिषदांच्या काळी जी वैचारिक क्रांती झाली होती त्या वैचारिक क्रांतीचे एक चांगले, रसाळ, गोमटे असे भारतीय संस्कृतीला आलेले फळ आहे. इ. स. पू. १२ व्या शतकापासून तो इ. स. पूर्व ६ व्या शतकापर्यंत येथे जी विचारस्वातंत्र्याची, प्रबोधनाची चळवळ चालू होती त्या चळवळीचे एक चांगले अपत्य आहे. बुद्धाच्या ह्या वैशिष्ट्याचा डॉ. केतकर उल्लेखही करीत नाहीत. त्यामुळे बुद्धासंबंधी डॉ. केतकरांचे विवेचन एकांगी व सदोष आहे असे वाटते.

डॉ. केतकरांचा वैचारिक प्रवास

डॉ. केतकर यांच्या आयुष्यातील त्यांचा वैचारिक प्रवास पाहिला तर आपणास या प्रवासामध्ये तीन ठळक टप्पे दिसतात. १९११ साली त्यांनी Hindu Society: its Formation and Future हा ग्रंथ लिहिला. त्यावेळी त्यांनी मानवधर्म वा विश्वधर्माची कल्पना आग्रहाने मांडली आहे. जगा-चेच एक विशाल कुटुंब झाले पाहिजे व या दृष्टी-नेच हिंदु समाजाने आपले धोरण ठरवावे असे त्यांनी या ग्रंथात सांगितले आहे. Hindu Society its Formation and Future ह्या ग्रंथात आधी त्यांनी हिंदु समाजाच्या Forma-tion चा म्हणजे हा समाज कसा तयार झाला याची चर्चा केली आहे व या संदर्भात हिंदु समाज म्हणजे अनेक वंशांच्या वेगवेगळ्या टोळयांचे एक संघराज्य आहे. या वेगवेगळ्या टोळयांच्या एकत्रिकरणातूनच प्रारंभी हिंदुसमाज तयार झाला असे त्यांनी म्हटले आहे. व पुढे हा समाज कसा तयार झाला हे सांगितल्यावर या समाजाच्या भवितव्याबद्दल काही विचार मांडले आहेत. या ठिकाणी ते म्हणतात,





अनुक्रमणिका

मानवी संस्कृतीची उत्क्रांती लहान लहान रानटी टोळयांकडून जगाच्या विशाल कुटुंबाकडे होत आहे. आत्मसंरक्षणासाठी या टोळयांचे मोठ्या पातळीवर एकत्रिकरण झाले. अनेक टोळ्या एकत्र आणून त्यांच्यातून मोठा समाज तयार करण्याच्या कामी मोठमोठी साम्राज्ये व वेगवेगळे धर्म यानी फार महत्त्वाचे कार्य केले आहे. परंतु मनुष्य जातीचा प्रवास जगाच्या मोठ्या कुटुंबाकडे होत आहे. हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. मानवी इतिहासातील हा प्रवास लक्षात घेऊनच हिंदुधर्माने भविष्यकाळातील आपली पावले टाकली पाहिजेत असे त्यानी म्हटले आहे. या दृष्टीनेच हिंदुधर्म हा मानवधर्म वा विश्वधर्म झाला पाहिजे असे त्यानी आग्रहाने सांगितले आहे. आपल्या या विचाराचा प्रपंच करताना ते म्हणतात, " The work for the future for Hinduism to perform is the creation of a Manav-Dharma (मानवधर्म) common tradition for the whole world a task which it one attempted but very limited success. "

डॉ. केतकरांनी १९११ साली मानवधर्माचा पुरस्कार केला. परंतु पुढे १९२३ साली ज्ञानकोशाच्या खंडात त्यानी चातुर्वर्ण्याची चर्चा केली आहे. त्यामध्ये त्यानी चातुर्वर्ण्य पद्धतीचा पुरस्कार केला आहे. समाजाच्या सुस्थिरतेसाठी चार वर्ण आवश्यक आहेत असे त्यानी म्हटले आहे. त्यांची वर्णाची ही कल्पना यावेळी लवचिक आहे. वर्ण हा जन्माधिष्ठित नसून कर्माधिष्ठित आहे असे त्यानी सुचविले आहे. नव्या औद्योगिक क्रांतीच्या काळात समाजाची कामे चार वर्णात वा कामात विभागणे केवळ अवघडच नव्हे तर अशक्य आहे. प्राचीन काळात आर्यांची समाजव्यवस्था होती तेव्हा व समाजातील सर्व कामाचे वर्गीकरण केवळ चार वर्णात पाडणे कदाचित शक्य झाले असेल. परंतु नव्या गतिमान समाजात ते सर्वस्वी अशक्य आहे. तरी देखील केतकरांची ही कल्पना जन्माधिष्ठित नसल्यामुळे थोड्याफार प्रमाणात आपण ती समजू शकू. व समाजशास्त्रदृष्ट्या तिला दुबळे का असेना, परंतु काही तरी समर्थन असू शकेल. परंतु यानंतर १९३५ साली केतकरांनी आपल्या विचाराला जे वळण दिले ते मात्र सर्वस्वी भिन्न व बुचकळयात टाकणारे आहे.

१९३५ साली केतकरांनी 'भारतीय समाजशास्त्र' हा आपला ग्रंथ प्रकाशित केला. या ग्रंथात त्यानी चातुर्वर्ण्याचीच नव्हे तर जातिव्यवस्थेची तरफदारी केली आहे, व त्यातही पुन्हा ब्राह्मणांची वकीली आग्रहाने केली आहे.

डॉ. केतकरांचा १९११ पासून १९३५ पर्यंत वैचारिक प्रवास पाहिला तर ते मानवधर्माकडून जातिव्यवस्थेच्या समर्थनाकडे चाललेले आहेत असे दिसते. प्रत्येक बारा वर्षांनी त्याच्या विचारात वेगळे वळण दिसते व ते देखील अखेरीस जातिव्यवस्थेच्या व त्यातही पुन्हा ब्राह्मण वर्गाच्या समर्थनाकडे नेणारे आहे असे दिसते. मानवधर्माचा पुरस्कार, कर्माधिष्ठित चातुर्वर्ण्याचे समर्थन व अखेरीस सध्याच्या जातिव्यवस्थेचे समर्थन हेच त्यांच्या वैचारिक प्रवासातील तीन ठळक टप्पे आहेत. मानवधर्माच्या पुरस्काराने त्यानी आपल्या आयुष्याला सुरवात केली व जातिव्यवस्थेच्या जोमदार समर्थनाने त्यानी आपल्या आयुष्याचा शेवट केला.

अनुक्रमणिका





ले. निरीक्षक

प्र. स. पक्षाचे रामगढ अधिवेशन

प्रजा समाजवादी पक्षाचे सातवे वार्षिक अधिवेशन बिहारमधील रामगढ या ऐतिहासिक महत्त्वाच्या शहरी ता. १७ ते १९ मे रोजी पार पडले. तीनचार महिन्यापूर्वीपासून या अधिवेशनाविषयी एक प्रकारची उत्सुकता निर्माण झाली होती. श्री. अशोक मेहतांचे पक्षसभासदत्व रद्द केल्याने पक्षात वादळ उठले होते. अशोक मेहतांच्या अनुयायांनी हा पक्ष गुंडाळून सर्व समाजवाद्यांनी काँग्रेसमध्ये प्रवेश करावा असा प्रयत्न चालविला होता. काँग्रेसचे अध्यक्ष श्री. कामराज यांनी भुवनेश्वरला काँग्रेसने लोकशाही व समाजवाद हे ध्येय स्वीकारल्याने सर्व समाजवाद्यांना त्या पक्षात प्रवेश करण्याचे आवाहन केले. काही ठिकाणी मंत्रिपदे वगैरे देण्याची बोलणीही सुरू झाली. त्यामुळे हा पक्ष खरोखर विसर्जित होणार काय? असा प्रश्न काहीजणांच्या मनात निर्माण झाला होता.

पण हळुहळू हे स्पष्ट झाले होते की पक्षात अशोकवाद्यांना फार कमी पाठिंबा आहे. जेमतेम दहा टक्के सभासद व मोजके, मूठभर चांगले कार्यकर्ते काँग्रेसमध्ये जातील, बाकीच्यांना भोपाळ येथे स्वीकारलेले कणखर काँग्रेसविरोधी धोरण मनोमन मान्य आहे. हे लक्षात आल्यामुळे अशोकवाद्यांनी रामगढ अधिवेशनावर बहिष्कार टाकण्याचा आपला मनोदय एक महिना आधीच जाहीर केला. त्यामुळे या अधिवेशनात शाब्दिक रणधुमाळी माजणार नाही हे स्पष्ट झाले व त्यामुळे औत्सुक्यही कमी झाले.

याच काळात समाजवादी ऐक्याबाबत ज्या घडामोडी झाल्या त्यामुळे राहिले साहिले औत्सुक्यही नष्ट झाले. गेल्या फेब्रुवारीत समाजवादी पक्षाने बिनशर्त ऐक्याला आपली तयारी असल्याचे जाहीर केले. त्यामुळे या दोन पक्षांचे एकीकरण होणार हे स्पष्ट झाले होते. पण काही प्र. स. पक्षीय नेत्यांकडून एकीकरणाच्या पद्धतीबद्दल (Procedure) आग्रही भूमिका घेण्यात आली होती. उलट समाजवादी पक्षाच्या नेत्यांकडून विलक्षण उतावळेपणा दाखविला जात होता. त्यामुळे कार्यकर्त्यांच्या मनात घालमेल होत होती. रामगढ अधिवेशनात एकीकरण त्वरित होण्याच्या दृष्टीने दडपण आणावे लागणार असे दिसू लागले. पण सुदैवाने ता. ८ मे रोजी झालेल्या वाटाघाटीत दोन्ही पक्षाच्या नेत्यांनी तात्पुरतोत्रीच्या एकीकरण प्रक्रियेस मान्यता दिली होती. राष्ट्रीय अधिवेशनाची मान्यता मिळवायची हा एक उपचाराचाच भाग राहिला होता. पण तो आवश्यकही होता.

अशा परिस्थितीत अधिवेशनाला जाण्याची कार्यकर्त्यांची उत्सुकता कमी झाली होती. तरी पण भोपाळपेक्षा अधिक संख्येने प्रतिनिधि (४८०) व प्रेक्षक सभासद (३५०) उपस्थित झाले होते. एकीकरणाच्या निर्णयावर शिक्कामोर्तब करण्याचा उपचार काही कमी उत्साहजनक नव्हता! अशोक मेहताप्रकरणावर यशस्वीरीत्या पडदा पाडला व गेली सात आठ वर्षे उराशी बाळगलेले समाजवादी ऐक्याचे स्वप्नही साकार केले याचा आत्मविश्वासपूर्ण आनंद कार्यकर्त्यांच्या वागण्याबोलण्यातून प्रगट होत होता. अधिवेशनात वादावादी झाली नाही म्हणून ते गाजले नसले तर तेवढ्याने ते निरुत्साही वातावरणात पार पडले असे मात्र नाही. भोपाळपासून गेल्या अकरा महिन्यात ठिकठिकाणच्या पक्षशाखांनी बरेच लढाऊ कार्यक्रम पार पाडले होते, व एकीकरणानंतर या कार्यक्रमांना नवी गति आणण्याचा निर्धारही कार्यकर्त्यांच्या चर्चेत प्रगट होत होता. अधिवेशन एकंदरीने उत्साही वातावरणात सुरू झाले यात वाद नाही.

अधिवेशनाचे अध्यक्ष साथी एस्. एम्. जोशींचे भाषण मर्यादित परिघातले असले तरी समयोचित होते. चीन व पाकिस्तानकडून असलेल्या लष्करी धोक्याचा उल्लेख करून त्यांनी म्हटले की देशाची आजची स्थिति भोपाळ अधिवेशनाच्या वेळेपेक्षा अधिक खालावली आहे. त्या अधिवेशनात घेण्यात





प्र. स. पक्षाचे रामगढ अधिवेशन

आलेल्या कणखर काँग्रेसविरोधी भूमिकेमुळे पक्षसंघटनेत नवचैतन्य निर्माण झाले असले तरी अशोक मेहता प्रकरणाच्या दिव्यातूनही पक्षाला जावे लागले आहे. अशोकभाई गेली दहा वर्षे जो विचार मांडीत होते तो पक्षाला मान्य नव्हता व नाही. शेवटी त्यांनी त्याप्रमाणे कृति करण्याचे ठरविले. यावेळी त्यांना एक प्रश्न विचारावासा वाटतो. 'मागासलेल्या अर्थव्यवस्थेच्या कांही अपरिहार्य राजकीय मर्यादा' हा आपला सिद्धान्त मांडताना ते म्हणतात की लोकशाहीसमाजवादावर विश्वास असणारांनी काँग्रेसला विरोध करू नये, नाही तर आर्थिक विकासमार्गात अडचणी निर्माण होतील. गेल्या सतरा वर्षांत काँग्रेसला हुकमी बहुमत होते. विरोधी पक्षांचा जोर कोठेही वाढला नाही. असे असताना काँग्रेस पक्ष एकही प्रश्न समाधानकारक रीतीने सोडवू शकला नाही. काँग्रेसच्या या अपयशाचे खापर विरोधी पक्षावर फोडता येईल का ? की त्याचे कारण काँग्रेसच्या अंतर्गत कमजोरीत आहे ? त्या पक्षाची संघटना समाजवादी कार्यक्रम पार पाडण्याच्या दृष्टीने बांधण्यात आलेली नाही, व आता तर सर्व प्रकारच्या समाजहितविरोधी प्रवृत्ति त्या पक्षात बळावल्या आहेत. अशा स्थितीत त्या पक्षात जाऊन समाजवादनिर्मितीचा प्रामाणिक प्रयत्न करणे शक्य आहे काय ?

कार्यकर्त्यांना उद्देशून एस्. एम्. म्हणाले की निवडणुकांना आपण अवास्तव महत्त्व देऊ लागलो आहोत. ही वृत्ति बदलली पाहिजे. अन्यायाविरुद्ध लढणे व समाजवादनिर्मितीसाठी जनतेच्या संघटना बांधणे या कार्यक्रमावरच आपण आपले सारे लक्ष केंद्रित केले पाहिजे.

अध्यक्षीय भाषणानंतर समाजवादी पक्षाचे प्रतिनिधि श्री. राजनारायणसिंग यांचे भाषण झाले. त्यांनी दोन पक्षाच्या एकीकरणाचे वर्णन 'राम-भरतभेट' असे केले.

अधिवेशनातील मुख्य ठराव एकीकरणाबद्दलचा होता. तो श्री. ना ग. गोरे यांनी मांडला. पाचशे प्रतिनिधीतील एक दोन अपवाद सोडले तर सर्वांना तो अगदी पुरेपूर मंजूर होता. श्री. ह. वि. कामथ यांनी काही दुरुस्त्या सुचविल्या. त्यापैकी महत्त्वाची अशी की नव्या पक्षाचे धोरण व कार्यक्रम आधी प्रत्येक पक्षाच्या राष्ट्रीय अधिवेशनात मान्य व्हावा, मगच एकीकरण पूर्ण व्हावे. असे करायचे तर बिनशर्त एकीकरणात काही अर्थच राहात नव्हता. म्हणून एकामागून एक प्रतिनिधींनी ही उपसूचना मागे घेण्याची कामथांना विनंति केली. पण त्यांनी ती मान्य न केल्याने उपसूचना मतास टाकली गेली व प्रचंड बहुमताने फेटाळण्यात आली. 'असे होईल' असे अनेकांनी कामथांना सांगितले होते, त्याला उद्देशून कामथ म्हणाले 'लोकसभेत आम्हास नेहमी याचीच संवय आहे !'

एकंदर चर्चा खेळीमेळीची झाली. एकीकरणाबद्दलचा भावनात्मक उत्साह ओसंडून वाहात होता. त्रिलोक सिंगानी म्हटले की राजनारायण व त्यांचा पक्ष नागासारखा आहे. इतके दिवस पुंगी वाजवली, पण आले नाहीत, आणि आता कवडी फेकल्यावर फणा काढून डुलतडुलत आले. व स्वतःचे वीषही त्यानी सोडून दिले आहे. राजनारायणांनी जबाब दिला, "वीष टाकले नाही ते विरोधकांसाठी राखून ठेवले आहे !" उत्तर प्रदेशच्या शकुंतला श्रीवास्तव यांनी तर एकीकरणावर एक कविता करून गावून दाखविली !

या चर्चेत एकच महत्त्वाचा मुद्दा श्री. सुरेंद्र द्विवेदींनी मांडला. एकीकरणामुळे इतरही समानविचारी पक्षांना यात सामील व्हावेसे वाटेल अशी आशा प्रगट करून ते म्हणाले की, आता आम्ही कुठल्याही एका नेत्याचे वर्चस्व आंधळेपणाने वा नाइलाजाने मान्य करणार नाही. लोकसभेतील आमच्या वर्तनाने जी प्रतिष्ठा आम्ही मिळविली आहे. ती नव्या पक्षाने कायम ठेवली पाहिजे; आणि सामुदायिक नेतृत्त्वावर भर दिला पाहिजे.

एकीकरणाच्या ठरावाशिवाय इतर कुठलाही महत्त्वाचा निर्णय या अधिवेशनात घ्यायचा नाही असे राष्ट्रीय कार्यकारिणीने आधीच ठरविले होते. त्यामुळे देशातील आर्थिक व राजकीय प्रश्नांवर चर्चा झाली नाही. नवा पक्ष आपले ध्येय व धोरण विस्ताराने ठरविणार असल्याने प्र. स. पक्षाने एवढ्यात धोरणविषयक कुठलाही निर्णय घेऊ नये हे ठीक आहे. पण कार्यकर्ते इतक्या मोठ्या संख्येने व इतक्या अडचणींना तोंड देऊन एकत्र जमले होते याचा फायदा घेऊन काही निकडीच्या समस्यांवर व संघटनात्मक बाबींवर अनौपचारिक चर्चा झाली असती तर बरे झाले असते. नव्या पक्षात हेही कार्यकर्ते असणार आहेतच. तेव्हा आताच्या

अनुक्रमणिका





विचारमंथनाचा पुढे निश्चितच उपयोग झाला असता. पण राष्ट्रीय कार्यकारिणीने अति सावधगिरीची भूमिका घेतली होती. तसेच कोणत्या समाजवादी मागण्यांवर येत्या दोनचार वर्षांत भर द्यायचा आहे, चौथी योजना तयार होत असताना आपल्याला त्याबद्दल आग्रहाने कोणत्या गोष्टी सांगायच्या आहेत याचा विचार नेत्यांनीही केलेला दिसत नाही. अन्यथा आपले विचार कार्यकर्त्यांपुढे मांडून त्यांच्या प्रतिक्रिया अजमावणे त्यांनीही शहाणपणाचे मानले असते.

जनरल सेक्रेटरीच्या अहवालावरील चर्चा बहुधा ठराविक साच्याची होत असते. यावेळी मात्र वेगळे वळण मिळाले. एक तर गेल्या वर्षात पक्षाचे काम बरेच वाढले. सभासदसंख्या दुप्पट झाली. प. बंगाल, गुजराथ, उत्तर प्रदेश, महाराष्ट्र या राज्यात आंदोलनात्मक कार्यक्रम झाले होते; तर केरळ, तामिळनाड वगैरे राज्यात पक्षसघटनेचे काम नव्या जोमाने सुरू झाले आहे. तसेच अंतर्गत कामकाजातील कार्यक्षमताही वाढली आहे. त्यामुळे सेक्रेटरीच्या अहवालात ही उणीव राहून गेली किंवा याचा उल्लेख आला नाही अशा प्रकारच्या टीकेला फारसा वाव राहिलेला नव्हता. त्याहिपेक्षा महत्त्वाचे म्हणजे गेल्या वर्षी शिस्तपालनाबाबत कडवे धोरण पक्षाने स्वीकारले होते व काही जबाबदार नेत्यांवरही शिस्तभंगाची कारवाई केली होती. त्यामुळे सर्व चर्चा त्याच्यावरच झाली. बिहारमध्ये कर्पूरी ठाकूर यानी पक्षाच्या अधिकृत उमेवाराविरुद्ध दुसरा उमेदवार उभा करून निवडून आणला होता, म्हणून त्यांचे पक्षसभासदत्व तहकूब करण्यात आले होते. या प्रश्नावरून बिहारपक्षात खूपच खळबळ माजली होती. तीन दिवस प्रतिनिधीनिवासात या विषयावर सतत वादविवाद चालला होता. अधिवेशनातील खुल्या चर्चेतही त्याचे पडसाद उमटले. कर्पूरीजींवर अन्याय झाला आहे असे अनेकांना वाटते. अर्थात याची अधिक चौकशी करून निर्णय घेण्याचा अधिकार अध्यक्ष व सेक्रेटरींना देण्यात आला होता. तरी पण अनेकांनी तो प्रश्न परत परत उकरून काढला. उत्तर प्रदेशातील मंडळीनीही यात हिरीरीने भाग घेतला. प्रतिनिधींनी एक प्रश्न उपस्थित केला तो असा : निवडणुकीत कुणाच्या हातून गैरवर्तन झाले तर त्याविरुद्ध शिस्तभंग का केला जातो, मग ज्या अशोकवाद्यांनी पक्षसंघटना फोडण्याचा प्रयत्न चालविला त्याच्याविरुद्ध शिस्तभंग केला जात नाही? जनरल सेक्रेटरी प्रेम भसीननी आपल्या उत्तरात म्हटले की पक्षसंघटना मजबूत करण्यासाठी शिस्तपालनावर कटाक्ष ठेवला पाहिजे. उलट अशोकवाद्यांचे प्रयत्न वैचारिक व धोरणात्मक संघर्षातून निर्माण झाले असल्याने तो शिस्तीचा प्रश्न मानणे योग्य नाही. त्याबाबतीत बंडखोरांना हुतात्मे न करता इतरांना त्याच्यापासून वाचविण्यासाठी चुचकारून प्रयत्न करणे हे पक्षसंघटनेच्या दृष्टीने अधिक हिताचे ठरले आहे. वास्तविक हा मुद्दा बरोबर आहे. पण तो शांतपणाने समजावून सांगण्याऐवजी कांहीशा कुऱ्याने मांडण्यात आल्याने प्रतिनिधींची समजूत पटली नाही. अनेकजण म्हणत होते की हा दुटप्पीपणा आहे.

* * *

अधिवेशनाच्या शेवटच्या सत्रात जातीय ऐक्याचा ठराव हेम बरूआंनी मांडला. ओरिसातील राऊरकेला व त्याजवळचा ग्रामीण प्रदेश आणि बिहारमधील जमशेटपूर व आसपासचा भाग येथे एप्रिलमध्ये जे जातीय दंगे झाले ते लांच्छनास्पद होत; पण राज्य सरकारे पुरेशी दक्ष असती तर हे दंगे टाळताही आले असते. म्हणून या सर्व प्रकारांची न्यायालयीन चौकशी करण्यात यावी अशी मागणी करण्यात आली. ओरिसाच्या प्रतिनिधींनी सांगितले की राऊरकेलाला दंगल झाली त्याच्या दोन दिवस आधी ओरिसा काँग्रेसचे अध्यक्ष तेथे जाऊन आले होते; त्याना परिस्थिती स्फोटक आहे हे जाणवले होते, व तसा त्यांनी राज्य सरकारला इशाराही दिला होता. पण काहीही परिणामकारक उपाययोजना करण्यात आली नाही. उलट अधिकाऱ्यांनी अप्रत्यक्षपणे दंगलींना उत्तेजन दिले. पुढे लष्कर बोलावण्यात आले, त्यावेळी त्यांनीही तसेच वर्तन केले. जमशेटपूर व राऊरकेलाच्या कारखान्यात दोन दोन तीन तीन टनाचे बाण तयार करून ते आदिवासींना वाटण्यात आले! आदिवासी लोक मुसलमानांविरुद्ध इतक्या मोठ्या संख्येने उठले याचे कारण असे की जेव्हा खिश्चनावरही पूर्व पाकिस्थानात अत्याचार झाले व ते निर्वासित म्हणून भारतात मोठ्या संख्येने येऊ लागले तेव्हा पाद्री लोकांनी आदिवासींना मुसलमानाविरुद्ध चिथावले.





दंगली न होण्याची पुरेशी दक्षता घेतली नाही; त्या झाल्यावर मात्र सरकारने ठिकठिकाणी विरोधी व विशेषतः प्र. स. पक्षाच्या कार्यकर्त्यांवर सूड बुद्धीने खटले भरले आहेत; तसेच काही भागावर सामुदायिक दंड बसविला आहे. राऊरकेलाच्या दंगलीमागे प्र. स. पक्षाचा व हिंद मजदूर सभेचा हात होता असा आरोप ओरिसाचे मुख्य मंत्री व भारत सरकारचे गृहमंत्री यांनी केला होता; पण सुरेंद्र द्विवेदी व इतर खासदारांनी पुरावा देण्याची मागणी करताच बिरेन मित्रांनी आपले आरोप मागे घेतले व तसे पत्रही द्विवेदींना पाठविले. राऊरकेलाच्या एका जबाबदार मजूर कार्यकर्त्याने सांगितले की हिंद मजदूर सभेची सभासदसंख्या इंटकपेक्षा चौपट असूनही इंटकातच मान्यता आहे; "यामुळे कधी तर असे वाटते की राऊरकेलाचा कारखानाच उडवून लावावा ! " हे ऐकून कोणालाही धक्का बसेल. पण डोके शांत ठेवण्याचा उपदेश त्या कार्यकर्त्याला कोणत्या तोंडाने करायचा ? काँग्रेसची पक्षबाजी व घमेंडखोर वृत्ति अमर्याद वाढते आहे. त्यामुळे लोक अगतिकतेने प्रांतवादाकडे वळले तर त्यात आश्चर्य कसले ? त्याच्यात सगळ्यांचेच नुकसान आहे, हे खरे; पण त्याची जबाबदारी त्या बिचाऱ्या कार्यकर्त्यावर की पं. नेहरूंच्या काँग्रेसवर ? देशातील राजकारणात हा प्रवाह वाढू लागण्याची चिन्हे दिसत आहेत. लोकशाहीच्या उपासकांना यामुळे अस्वस्थ वाटत असेल तर त्यानी हे आव्हान स्वीकारून पुढे आले पाहिजे !

जातीय ऐक्याच्या ठरावाला श्रीमती अनुताई लिमयेंनी मांडलेली उपसूचना नंतर स्वतंत्र ठराव म्हणून मंजूर करण्यात आली. पूर्व पाकिस्तानात स्त्रिया व मुलांवर जे अत्याचार झाले त्याची इंटरनॅशनल असोसिएशन ऑफ ज्यूरिस्ट्स्च्या वतीने चौकशी व्हावी अशी मागणी त्या ठरावात करण्यात आली आहे.

या ठरावावर बोलणाऱ्या बंगाली प्रतिनिधींच्या मनातली घालमेल सर्वांना जाणवत होती. बंगालचे हे दुर्दैव कधी संपणार आहे का ?

* * *

एकंदरीत हे अधिवेशन एकीकरणाचे अधिवेशन म्हणून गाजले. आता महिन्याभरात प्र. स. पक्ष व समाजवादी पक्ष यांचा मिळून एक पक्ष बनेल. एकीकरण झाल्याने कितपत ताकद वाढेल ? वास्तविक संख्येच्या दृष्टीने पाहिले तर पूर्वीच्या समाजवादी पक्षापेक्षा (१९५५) नव्या पक्षाची ताकद बरीच कमी असणार आहे. कारण दरम्यानच्या काळात प्र. स. पक्षाचे संख्याबल बरेच कमी झाले आहे. व बहुतेक नामवंत पुढारी त्यातून निघून गेले आहेत. लोहिया गटाची शक्तीही वाढलेली नाही. पण भारतीय राजकारणाच्या आजच्या स्थितीत हे एकीकरण अतिशय आशादायक घटना ठरणार आहे. काँग्रेसपक्ष विघटनेच्या मार्गावर आहे. प्रतिगामी शक्ति स्वतंत्र व जनसंघ पक्षांच्या रूपाने संघटित होत आहेत. कम्युनिस्ट पक्षात फूट पडली आहे. अशावेळी राष्ट्रवाद व लोकशाही समाजवाद यावर निष्ठा असणारे कार्यकर्ते आपली शक्ति एकवटून काम करू लागले तर त्याचा प्रभाव देशाच्या राजकारणावर नक्कीच पडेल. प्रतिक्रियात्मक राजकारण सोडून या मंडळींनी निखळ समाजवादी कार्यक्रमाच्या आधारावर देशभर नव्या उत्साहाने, झुंझार वृत्तीने काम सुरू केले तर भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य सुरक्षित राहू शकेल !

अनुक्रमणिका

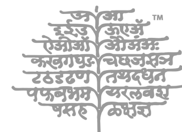
मनोहर माधव अळतेकर.

प्रा. जोगांची करुणरसमीमांसा

जोगांची ' करुणरसमीमांसा ' हा प्रस्तुत लेखाचा विषय आहे. ही मीमांसा मला पटत नाही. कारण ज्या तत्त्वावर किंवा सिद्धांतावर हे सर्व विवेचन अधिष्ठित आहे, ती तत्त्वे किंवा ते सिद्धान्त निर्दोष वाटत नाहीत. करुणरसापासून काव्यानंद होतो की होत नाही, हा आनंद केवल असतो की सुखदुःखात्मक असा संमिश्र असतो, हा अलौकिक असतो की लौकिक असतो, हा एकजिनसी असतो की अनेक घटकांचा मिळून होतो, हा आणि व्यवहारातील किंवा वास्तवातील दुःखामुळे होणारा परिणाम हे एकच की भिन्न ? असे अनेक निरुत्तर करणारे प्रश्न या करुणरसमीमांसेत निर्माण होतात. ॲरिस्टॉटल, हेगेल, शोपेन् हॉवर, नित्शे, प्रो. विंचेस्टर, आय. ए. रिचर्डस्. बुचर, अशा कित्येक थोर तत्त्वज्ञांनी व टीकाकारांनी या यक्षप्रश्नावर अनेक विचार प्रकट केले आहेत आणि उपपत्तीही मांडल्या आहेत. या सर्व उपपत्ती आणि हे सर्व विचार जितके उद्बोधक आहेत, तितकेच ते परस्परविरोधीही आहेत. इतकेच नव्हे तर एकाच लेखकाने मांडलेल्या उपपत्तीचा योग्य अर्थ कोणता या बद्दलही तीव्र मतभेद आहेत. ॲरिस्टॉटलने योजलेल्या 'भावनांचे विरेचन' (Purgation of emotions) या शब्दाचा खरा अर्थ कोणता याबद्दल त्याच्या भाष्यकारांत रणे माजली आहेत. भावनांचे विरेचन की उदात्तीकरण, की विशुद्धीकरण असे अनेक अर्थ सांगून त्यांवर कित्येक वादविवाद झाले आहेत व अजूनही चालू आहेत. " दुसऱ्याचे दुःख पाहून माणसास आनंद होतो. " ही रूसोची आसुरी उपपत्ती " शोकान्तिका ही दुःखाची चैन होय " ही विकृत उपपत्ती. आणि " शोकांतिकेमुळे होणारा आनंद हा ब्रह्मानंदसहोदर असतो " ही अलौकिकाचा पाठपुरावा करणारी उपपत्ती, या त्रिकोणामध्ये अनेक लहानमोठ्या उपपत्ती आढळतात. अशा परपस्परविरोधी मतांच्या कोलाहलात जोगांची करुणरसमीमांसा ही उभी आहे.

जोगांची भूमिका

' सौंदर्यशोध आणि आनंदबोध ' या आपल्या ग्रंथात जोगांनी करुणरसमीमांसा केली आहे. या मीमांसेचा साधकबाधक विचार करून झाल्यावर समारोप करताना जोगांनी आपले मत व महत्त्वाचे मुद्दे थोडक्यात पुन्हा मांडले आहेत. जोग लिहितात " तेव्हा करुणरसाचा आनंद निर्भेळ सुखाचा नसून दुःखमिश्रित असतो याविषयी संदेह बाळगण्याचे कारण नाही. मागे, या भागाच्या आरंभीच मानसी ज्ञानप्रक्रिया काय आहे हे सांगितलेच आहे. ती लक्षात घेता दुःखवर्णनाने सर्वसाधारण माणसास दुःखच होईल. या दुखाची तीव्रता कमी, कित्येकवेळा बरीच कमी असेल. परंतु ते दुःखच नव्हे असे होत नाही. परदुःख शीतळ या न्यायाने आधी ते निम्मेच होते. त्यात हे जे दुसरे लोक तेही कल्पनेतले आहेत या जाणिवेने ते आणखी सौम्य होईल. वर्तमानपत्रातील शोचनीय बातम्या पहाव्यात. त्यांना परकीयत्व किंवा दूरता जेवढी अधिक तेवढे दुःख कमी. त्या खऱ्या असतात आणि वाङ्मयातल्या कल्पिलेल्या असतात यामुळेच फरक झाल्यास ती तीव्रता कमी करण्यापुरता होईल. समजा, खऱ्या अपघातांचे वर्णन वाङ्मयगुणांनी युक्त असे एखाद्या बातमीदाराने केले आणि तशाच काल्पनिक अप-





घातांचे वर्णन वाङ्मयात एखाद्याने केले, तर परिणामात फरक तीव्रतेचाच होईल. स्वरूपाचा नाही. या साऱ्यात नवीन गोष्टी समजल्याचे समाधान व जिज्ञासातृप्तीचा आनंद मिसळल्यास होणारे दुःख सह्य कसे होते याची कल्पना येईल. लेखकाचे वर्णनकौशल्य, भाषाविलास, एकंदर प्रसंग जुळवून आणून त्यांची परिणामकारक मांडणी करण्याची हातोटी पाहून आणखी काही अनुकूल भावोत्पत्ती होऊन या साऱ्यांचा संमिश्र असा परिणाम करुणरसात होतो. काव्यानंद हा एकजिनसी व सुखस्वरूपच असतो ही भूमिका येथे मुळीच चालत नाही. वाङ्मयीन व कलाविषयीभूत व्यक्तींशी आस्वादक जर तितकाच समरस झाला तर ते दुःखही सह्य राहत नाही. ...... काव्यानंद किंवा कलानंद काही निराळाच आहे, अलौकिक आहे, ही भूमिका सोडल्यास करुणरसमीमांसा ही स्वाभाविक व म्हणून सुलभ अशी होईल.'' (पृ. २४७-२४८)

उतारा बराच मोठा आहे, पण चार दोन वाक्ये सोडल्यास तो आहे तसा दिला आहे एक तर जोगांनी मांडलेल्या विचारांचा विपर्यास होऊ नये आणि दुसरे म्हणजे जोगांनी मांडलेले सर्व सिद्धांत किंवा मते येथे एकत्र आली आहेत. वेचक पण स्पष्ट शब्दात कसलीही संदिग्धता न ठेवता जोग आपले विचार येथे प्रकट करतात. या मीमांसेत जोगांनी मांडलेले मुद्दे असे आहेत —.

(१) करुणरसाचा अनुभव सुखदुःखात्मक असतो.

(२) व्यवहारातील दुःख व वाङ्मयातील दुःख (किंवा व्यवहारातील अनुभव व वाङ्मयातील अनुभव) यातील फरक हा फक्त तीव्रतेचा (म्हणजेच प्रमाणाचा) असतो. स्वरूपाचा (म्हणजेच प्रकृतीचा) नसतो.

(३) अनेक घटकांमुळे (जिज्ञासा, परदुःखशीतल, वर्णनकौशल्य, वगैरे) दुःखानुभवातील बरीच तीव्रता कमी होते, पण दुःख असतेच.

(४) या अनुभवात अनेक घटक असतात, याचाच अर्थ काव्यानंद हा एकजिनसी नसतो.

(५) तसाच तो अलौकिकही नसतो.

हे पाच विचार जोग आपल्या करुणरसमीमांसेत प्रामुख्याने मांडतात. हे विचार किंवा जोगांचा हा दृष्टिकोण समाधानकारक किंवा निर्दोष वाटत नाही. याची कारणे जोगांच्या ' सौंदर्यशोधात आणि आनंदबोधा 'त आढळतात. हा ' शोधाचा आणि बोधाचा ' पाया बळकट नसून बराच ठिसूळ आहे. आणि त्यामुळे त्याच्या आधारावर उभा असलेला करुणरसमीमांसेचा कळसही डळमळीतच आहे असे वाटते.

वास्तव आणि वाङ्मय

जोगांना वास्तवातील दुःख आणि वाङ्मयातील दुःख किंवा वास्तवातील अनुभव आणि वाङ्मयातील अनुभव हे मूलतः एकच वाटतात. फरक असतो तो त्यांच्या मते फक्त प्रमाणाचा असतो, स्वरूपाचा नसतो. हा विचार समजावून देण्यासाठी जोग जे उदाहरण पुढे करतात, त्यामुळे त्यांच्या विचारसरणीत उणीव अधिकच उठून दिसते. जोग लिहितात— समजा, खऱ्या अपघातांचे वर्णन वाङ्मयगुणांनी युक्त असे एखाद्या बातमीदाराने केले आणि तशाच काल्पनिक अपघाताचे यथार्थ वर्णन वाङ्मयात एखाद्याने केले तर परिणामात फरक तीव्रतेचा होईल, स्वरूपाचा नाही याच अनुरोधाने 'एकच प्याला' नाटकातील सुधाकर आणि वास्तवातील एखादा दारुडा की ज्यावरून गडकऱ्यांना या पात्राची कल्पना सुचली, हे तत्त्वतः एकच. ' पण लक्षात कोण घेतो ' या कादंबरीतील यमू आणि त्याकाळी हरिभाऊ आपट्यांनी ज्या अशा दोनचार मुली पाहिल्या असतील, त्यांत फरक फक्त प्रमाणाचा, दुसरा कशाचाही नाही. पण याहीपेक्षा उत्तम उदाहरण अत्र्यांच्या ' तो मी नव्हेच ' या नाटकाचे आहे. काझी व त्याला बळी पडलेल्या अनेक स्त्रिया व तसेच त्यांचे आप्त यांच्यावर ही

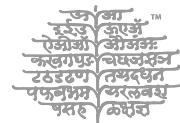
प्रभावी शोकांतिका अन्यांनी लिहिली आहे. या नाटकातील अनेक घटना प्रत्यक्ष घडलेल्या आहेत. नाटकातील अनेक पात्रे ही आजही विद्यमान आहेत. पण याचा अर्थ या नाटकातील पात्रे आणि प्रसंग व मुळात प्रत्यक्ष असणारी पात्रे व प्रसंग ही एकच नव्हेत. दोघात मूलभूत फरक आहे. आणि हा फरक म्हणजेच वास्तवातील विशिष्टाचे (Particular) प्रतिभेमधील निर्माणक्षमतेच्या किमयेपुढे वाङ्मयातील विश्वात्मकात (universal) जे स्थित्यंतर होते, त्याचे द्योतक आहे. कादंबरीकार, कथाकार आणि नाटककार अनेक प्रसंग व व्यक्ती बघतो, त्यावर मूलग्राही चिंतन करतो व आपल्या अनुभवाला आकार किंवा रूप देतो. आणि त्या वेळी मुळातल्यापेक्षा फार व्यापक असणारे असे नवे प्रसंग व नवीन पात्रे निर्माण करतो. या पात्रांकडे बघितल्यानंतर मूळ वस्तुस्थितीतील पात्राला किंवा त्या पात्राच्या परिचिताला थोडासा पुन:प्रत्ययाचा धक्का बसेल, पण अधिक विचारांती तो मी नव्हेच असे तो प्रांजळपणे कबूल करील.

जोगांच्या उद्धृत मताप्रमाणे असे दिसते की बातमीपत्र आणि कादंबरी किंवा कथा यात मूलभूत फरक असा नाही. फरक पडतो तो एक प्रत्यक्ष आहे व दुसरे काल्पनिक आहे इतकाच. पण प्रत्यक्ष किंवा घटित (fact) आणि काल्पनिक (fiction) यात काही प्रकाराचा वेगळेपणा असतो की नाही हा प्रश्नच जोगांच्या पुढे उभा राहात नाही असे दिसले. यामुळे एखाद्या वाचकाने किंवा श्रोत्याने जर जोगांना विचारले की, " 'एकच प्याला' बघताना किंवा 'पण लक्षात कोण घेतो ?' ही कांदबरी वाचताना मात्र आनंद का होतो ? मला अशा प्रकारच्या भीषण नाट्य असलेल्या शोकांतिका पुन्हा पुन्हा बघाव्याशा आणि वाचाव्याशा का वाटतात ? व्यवहारात ही गोष्ट अमानुष आणि विकृत ठरेल, पण वाङ्मयात मात्र अशा माणसाला रसिक आणि सहृदय ही पदवी का देण्यात येते ? " याला जोग अशी उत्तरे देताना दिसतात की " परदु:खशीतल असते. परत वाङ्मयातील दु:ख काल्पनिक असल्यामुळे त्यातील दु:खाचा दंश आणखी कमी होतो. वर्णनकौशल्य, रचनाचातुर्य आणि जिज्ञासा यांमुळे या दु:खाचा पारा आणखी खाली येतो. पण केवळ आनंदच होतो असे म्हणाल तर ते मात्र खोटे आहे. दु:खामधून आनंदाचा आणि तोही केवळ आनंदाचा जन्म होईलच कसा ? फार तर इतकेच म्हणता येईल की दु:ख सौम्यतम आणि शीतल होते. पण त्यात प्रत्यक्ष आनंदाचा अंश असा नसतो. "

असा घोटाळा होतो याचे कारण वाङ्मयानुभवासाठी जोग 'काल्पनिक' हा शब्द वापरतात. पण काल्पनिक म्हणजे काय, याचा चुकूनसुद्धा उल्लेख करीत नाहीत. जोगांना वास्तविक आणि काल्पनिक ही एकच वाटतात. वाङ्मयाचे किंवा काव्याचे सर्वांत महत्त्वाचे वैशिष्ट्य जे निर्माणक्षमता किंवा सृजनशीलता (creative element) तेच नेमके जोग लक्षात घेत नाहीत. 'एकच प्याला' नाटकातील सिंधू, तळीराम, गीता वगैरे पात्रे आणि अशीच व्यवहारात आढळणारी पात्रे किंवा प्रसंग यात जोगांना काहीच फरक वाटत नाही. फरक वाटलाच तर तो फक्त प्रमाणाचा व वरवरचा आहे. स्वरूपाचा नाही असे ते म्हणतात, पण वाङ्मय म्हणजे अनुकरण नाही, वाङ्मय म्हणजे केवळ प्रतिबिंब नाही, वाङ्मयीन पात्रे प्रसंग किंवा अनुभव हे प्रातिनिधिक किंवा विश्वात्मक असतात, हे मत जोगांनी मांडलेले नाही.

सौंदर्यातील घटक आणि सौंदर्याचे एकजिनसी स्वरूप

या भूमिकेमुळे कोणत्याही वाङ्मयीन कृतीची किंवा सौंदर्यानुभवाची निर्मिती कशी होते, याकडे जोग दुर्लक्ष करतात. आणि सौंदर्यपूर्ण कलाकृतींत असणाऱ्या घटकांची एक तपशीलवार यादी तयार




करतात. संवादित्व, प्रमाणबद्धता, समप्रमाणता, व्यवस्था, विरोधवैधर्म्य, औचित्य, सूचकता असे अनेक घटक जोग एकत्र करतात. आणि त्यासंबंधी व्यासंगपूर्ण चर्चाही करतात. पण मूळ मुद्दाच चुकल्यामुळे हे सौंदर्याचे घटक वाट चुकल्यासारखे भटकतात असे वाटते. अशीच दुसरी यादी काव्यानंदाच्या घटकांची जोग करतात आणि शेवटी या कारणांचा व परिणामांचा ताळा जमवितात. पण हा हिशोब चुकतो कारण जोगांनी मूळ मांडलेल्या रकमाच चुकलेल्या आहेत. शिवाय अनेक पाने आणि फुले मिळून ज्याप्रमाणे गुच्छ तयार होतो, त्याप्रमाणे अनेक घटक मिळून सौंदर्यानुभव निर्माण होतो हे जोगांचे मत अवास्तव आणि अशास्त्रीय वाटते. कोणतीही कलाकृती आणि त्या कलाकृतीचा होणारा परिणाम हा एकजिनसी (unitary) असतो, किंबहुना एकजिनसीपणा हे कोणत्याही कलाकृतीचे निर्माणक्षमतेप्रमाणेच एक महत्त्वाचे व आवश्यक वैशिष्ट्य आहे.

जोगांची मीमांसा कशी अपुरी आहे इतके सांगून भागणार नाही तर अचूक विचार कोणता ते सांगण्याची जबाबदारी आक्षेपकावर अर्थातच येते व त्यासाठी कलाकृतीची किंवा सौंदर्यानुभवाची निर्मिती कशी होते, याचा अगदी थोडक्यात विचार केला पाहिजे. असा विचार केला की सौंदर्यानुभवामुळे होणाऱ्या आनंदाचे किंवा परिणामाचे वास्तविक स्वरूपही स्पष्ट होईल. थोडक्यात म्हणजे जोगांनी घेतला आहे त्यापेक्षा वेगळया मार्गाने आणि दृष्टीने 'सौंदर्यशोध आणि आनंदबोध' घेतला पाहिजे. तसे केले म्हणजे करुणरसाची अचूक मीमांसा कोणती हे आपोआपच स्पष्ट होईल.

सौंदर्यानुभवाचे स्वरूप

प्रथम कोणत्याही सौंदर्यानुभवामुळे किंवा कलाकृतीमुळे जो परिणाम घडतो त्याचे स्वरूप पाहिले पाहिजे. जोगांच्या मते हा परिणाम अनेक घटकांचा मिळून होतो व हा परिणाम कधीही एकजिनसी नसतो. जोगांनी हे जे अनुभवग्रहणाचे वर्णन केले आहे, ते वस्तुस्थितीला धरून नाही. अनुभवग्रहण किंवा कोणत्याही कलाकृतीचा आस्वाद घेण्याची क्रिया ही अनेक घटकांची मिळून तयार होणारी मालिका नसते, तर ती एक स्वयंपूर्ण व स्वतंत्र अशी कृती (activity) असते. जोगांनी वर्णन केलेले घटक त्यात समाविष्ट असतात. पण प्रत्यक्ष हा अनुभव ग्रहण करताना त्या क्षणी प्रत्येक घटकाची स्वतंत्र जाणीव असते, हे म्हणणे बरोबर नाही. किंबहुना अशी जाणीव होणे हा कलेच्या दृष्टीने मात्र दोष ठरेल. सौंदर्यानुभवाचे आवाहन आपल्या तर्कशक्तीला किंवा बुद्धीला नसते, ते आपल्या समंजस बुद्धीला असते. हे प्रथम लक्षात ठेवले पाहिजे. शास्त्रीय अनुभव किंवा ज्ञान ग्रहण करताना आपली तर्कशक्ती आणि बुद्धी ही त्याचवेळी विश्लेषणाचे काम करीत असते. तो अनुभव ती समजावून घेत असते. त्या अनुभवातील प्रत्येक घटक आणि घटक ती वेगळा करीत असते, गणित सोडविताना एखाद्या अर्थशास्त्रातील प्रमेयाचा विचार करताना ही विश्लेषणात्मक शक्ती सदैव जागृत असते. पण ललितवाङ्मयात केवळ 'ग्रहण करणे' हे कार्य नसते, तर कलाकृतीचे आपण 'रसग्रहण' करीत असतो. याचा अर्थ कोणतीही कलाकृती आपण तर्काने किंवा बुद्धीने आत्मसात् करीत नाही, तर आपल्या पंचेंद्रियांच्या मदतीने आपण त्या कलाकृतीचा आस्वाद घेतो, आणि त्यामुळे ती कलाकृती आपल्या व्यक्तिमत्त्वात आणि रोमरोमात भिनते. पंचेंद्रियांच्या द्वारे कोणताही अनुभव ग्रहण करण्याची जी प्रक्रिया आहे, ती विश्लेषणात्मक नसून संश्लेषणात्मक असते. फुलाचा वास घेताना किंवा त्याचे बाह्यसौंदर्य बघताना आपण त्याला पाकळया किती आहेत, पाने किती आहेत, त्याचा देठ किती इंच लांब आहे, याची मोजदाद करीत नाही. तर त्या फुलाच्या





सुगंधामुळे धुंद होतो आणि आकारसौंदर्यामुळे सुखावतो. तेव्हा सौंदर्यानुभव ग्रहण करण्याची कृती ही संश्लेषणात्मक असते, विश्लेषणात्मक नसते. स्वयंपूर्ण आणि स्वतंत्र असते, कृतींची मालिका नसते.

जोगांचा असा घोटाळा होतो, याचे मुख्य कारण हे की घटित आणि कल्पित (Fact and fiction) यामध्ये असणारा मूलभूत भेद ते मानीत नाहीत. कोणत्याही कलाकृतीत जो निर्माणक्षमतेचा भाग असतो. की ज्यामुळे वास्तवात विशिष्ट असणारी एखादी घटना किंवा व्यक्ती ही कलेत किंवा काल्पनिकात विश्वात्मक बनते, याकडे जोग दुर्लक्ष करतात. या दोन्हींमधील फरक हा वास्तविक स्वरूपाचा आहे. पण जोग मात्र तो फक्त प्रमाणाचा मानतात. तेव्हा कलाकृतिनिर्मितीची किंवा ज्ञानेश्वरांच्या शब्दात सांगावयाचे म्हणजे 'बोली स्वरूपाचे रूप' दाखविण्याची जी प्रक्रिया तिचे स्वरूप प्रथम पाहिले पाहिजे.

कलावंताचे सृजनशील व्यक्तिमत्त्व

माणूस कोणताही अनुभव हा प्रथम आपल्या पंचेंद्रियानी ग्रहण करतो. अशा प्रकारचा संवेदनात्मक अनुभव किंवा आत्मानुभव हा कोणत्याही ज्ञानाचा पाया होय. ही प्राथमिक अवस्था एकदा संपली की शास्त्रीय ज्ञानाचे आणि ललितवाङ्मयाचे क्षेत्र ही पूर्णपणे भिन्न होतात. शास्त्र हे व्यक्तिनिरपेक्ष म्हणजेच अधिकाधिक वस्तुनिष्ठ होत जाते. मूळ अनुभवातील विशिष्ट आणि संवेदनात्मक भाग बुद्धीच्या आणि तर्काच्या भट्टीत नष्ट होतो व त्याचे सामान्य (abstract) ज्ञानात किंवा अनुभवात रूपांतर होते. व्यक्तिसापेक्षता किंवा आत्मपरता हा शास्त्राच्या दृष्टीने मोठा प्रमाद आहे. उलट आत्मपरता किंवा आत्मानुभव हे सर्व वाङ्मयाचे व काव्याचे अधिष्ठान आहे. पण कलेच्या सृष्टीत या प्रथम वैयक्तिक आणि विशिष्ट असणाऱ्या अनुभवाचे रूपांतर होते व क्रमाक्रमाने तो विश्वात्मक बनतो. विश्वात्मक झाला तरी या सौंदर्यानुभवातील संवेदनाक्षमता किंवा आत्मपरता ही कायमच असते. फक्त रूपात तेवढा फरक पडतो. मुळात विशिष्ट असताना देशकालवर्तमानाची असणारी उपाधी हा अनुभव विश्वात्मक झाल्यावर अल्पमात्रही उरत नाही. यामुळेच 'शाकुंतल' आणि 'हॅमलेट' यांसारखी नाटके 'वॉर अँड पीस' आणि 'मेयर ऑफ कॅस्टरब्रीज' यांसारख्या कादंबऱ्या कोणत्याही देशातील माणूस कोणत्याही काळात उत्सुकतेने वाचू शकतो. या कलात्मकतेला कारण जर कोण असेल तर लेखकाची किंवा कवीची 'अपूर्ववस्तुनिर्माणक्षम' म्हणून प्रसिद्ध असणारी प्रतिभा होय. या प्रतिभेची मुख्य लक्षणे दोन. चिंतनक्षमता आणि निर्माणक्षमता. मूळ असणाऱ्या संवेदनात्मक अनुभवावर या चिंतनक्षमतेचे संस्कार होतात. व त्यामुळे लेखक हा सगळा तपशिलाचा पसारा बाजूला सारून तत्त्व किंवा सत्त्व ग्रहण करतो. अशा प्रकारच्या मूलगामी विचारामधून संक्रात झालेल्या अनुभवाला आशय (Content) म्हणतात. अनुभवाप्रमाणेच आशयही निराकार असतो. संवेदनात्मक किंवा पंचेंद्रियात्मक अनुभवापासून आशयापर्यंत वाटचाल करण्यास जे कारण होते, त्यालाच 'व्यक्तिमत्त्व' ही संज्ञा आहे. प्रतिभेचा या व्यक्तिमत्त्वातच समावेश होतो. प्रत्येक लेखकाची पंचेंद्रियात्मक अनुभव आत्मसात् करण्याची, त्यासंबंधी मूलभूत चिंतन करण्याची, नेमके तत्त्व निश्चित करण्याची व अशा प्रकारचा जो आशय सिद्ध होतो, तो प्रकट करण्याची पद्धती किंवा घाटणी ही वेगळी असते. याच पद्धतीला किंवा घाटणीला शैली, आकार किंवा घाट (Style form or pattern) म्हणण्याचा प्रघात आहे. 'रीतिरात्मा काव्यस्य' हे खरे, पण रीती म्हणजे विशिष्ट पदरचना हे झाले बाह्यांगाचे लक्षण. त्याऐवजी विशिष्ट वृत्तिरचना– लेखकाच्या विशिष्ट

अनुक्रमणिका





वृत्तीप्रमाणे, व्यक्तिमत्त्वाप्रमाणे जे निराकार आशयाला रूप प्राप्त होते, आकार प्राप्त होतो, त्याला रीती किंवा शैली म्हणणे अधिक युक्त होईल. जसे लेखकाचे व्यक्तिमत्त्व तशी त्याची शैली (Style is the man) याचा वास्तविक अर्थ हा आहे. यामुळे प्रकार वाङ्मयाचे नसतात तर प्रकार खरोखर लेखकाचे असतात, असे म्हणण्याचा प्रघात आहे. गडकऱ्यांनी नाटक, काव्य आणि विनोदी लेख असे अनेक वाङ्मयप्रकार लिहिले असले, तरी या सर्व प्रकारच्या वाङ्मयाचा आत्मा कल्पनाचमत्कृती हा आहे. यामुळे उत्तम लेखक आणि प्रत्येक उत्तम कलाकृती ही एकमेव किंवा अनन्वय अलंकाराची उदाहरणे असतात. असे वैशिष्ट्यपूर्ण व्यक्तिमत्त्व असणाऱ्या लेखकाचे आणि कवीचे चिंतन हे जसे मौलिक असते, तसेच ते चैतन्यपूर्णही असते. ज्ञानेश्वर म्हणतात त्याप्रमाणे अशा लेखकाचे वाङ्मय वाचताना लेखकाचे श्वासोच्छ्वासही प्रबंध होत आहेत असे वाटते. हा चैतन्याचा आविष्कार म्हणजेच कलाकृतीमधील सौंदर्याचा साक्षात्कार होय.

कोणत्याही कलाकृतीचे सौंदर्य हे जोग-म्हणतात त्याप्रमाणे 'शाकुंतल', 'राजसंन्यास', 'मी', 'रागिणी', अशा कलाकृतीमध्ये नसते- वस्तुगत नसते- तर अशी कलाकृती ज्या व्यक्तिमत्त्वाकडून घडते आणि जे व्यक्तिमत्त्व त्या कलाकृतीत ओळी-ओळीत जाणवते, त्यात असते. वाचक किंवा श्रोता समरस होतो तो या अशा प्रकारच्या प्रभावी, संपन्न व प्रतिभापूरित व्यक्तिमत्त्वाबरोबर, असे वैशिष्ट्यपूर्ण व अनन्यसाधारण व्यक्तिमत्त्व (तसे पाहिले तर व्यक्तिमत्त्व याचाच अर्थ वैशिष्ट्यपूर्णत्व आणि अनन्यसाधारणत्व) जर लेखकाचे नसेल, तर त्याचे सर्व लेखन हे सामान्य आणि अल्पजीवी ठरते. अशा प्रकारे लिहिलेल्या असंख्य कृती अल्पजीवी आणि प्रासंगिक ठरतात. अशा कृती ऐतिहासिक न होता कालांतराने इतिहासजमा मात्र होतात. केवळ एखाद्या विशिष्ट प्रकृतीचा पुरावा म्हणून भावी इतिहासकार त्यांची साक्ष काढतो. गोविंद, सावरकर आणि विनायक यांची राष्ट्रीय कविता अमर ठरली. पण राष्ट्रीय काव्याला त्या काळात जो महापूर आला, त्याचा आज मागमूसही उरलेला नाही. गोविंद, सावरकर आणि विनायक या तिघांनाही स्वतंत्र असे व्यक्तिमत्त्व होते, ते इतरांच्या राष्ट्रीय कवितेत नव्हते.

'सौंदर्य वस्तुगत व कसोटी व्यक्तिगत'

ही वस्तुस्थिती असल्यामुळे "सौंदर्याची मूळ कारणे वस्तुगत असतात, बदलणाऱ्या तऱ्हांच्या मुळाशी काही ना काही वस्तुगत कारण असते. त्यामुळे होणारा आनंद किंवा सौंदर्यानुभव हा मात्र व्यक्तिगत असतो. वस्तुतः सौंदर्याची कसोटी ही व्यक्तिगत आनंदाची अवस्था होय. म्हणून सौंदर्य वस्तुगत असले तरी त्याची कसोटी व्यक्तिगत असते. सौंदर्याला देशकालपरिस्थितीमुळे कमी अधिक उठाव मिळाला, तरी बहुतेक सारे सौंदर्य मूळचे वस्तूचे असते." (पृ. २९६)

हे जोगांचे विवेचन सदोष वाटते. "सौंदर्य वस्तुगत असले तरी त्याची कसोटी व्यक्तिगत असते," हा जोगांचा सिद्धांत अर्धसत्य आहे. सौंदर्य हे सदैव आत्मपर आणि व्यक्तिगतच असते. सौंदर्य वस्तूत नसते, तर त्या वस्तूच्या व्यक्तीला होणाऱ्या साक्षात्कारात असते, चैतन्यपूर्ण जाणिवेत असते. एखादा शिल्पकार दगडात आपल्या आकृतिरेषांनी सौंदर्य निर्माण करतो. पण म्हणून त्या दगडात कोठेतरी सौंदर्याचे घटक लपलेले असले पाहिजेत हे म्हणणे जितके योग्य होईल, तशीच जोगांची वस्तुगतसौंदर्य-उपपत्ती आहे. सौंदर्य वस्तूत असते असे [वादादाखल] मान्य केले तर घोटाळा मात्र होतो. कलावंत प्रत्येक वेळी अनुकूल संवेदनात्मक सौंदर्यानुभव मांडतो असे नाही, एखाद्या निसर्गरम्य सरोवराप्रमाणे तो घाणेरड्या नागझरीचेही चित्र रेखाटतो.

पण ही नागझरीची घाण मुळात असते, पण चित्रात तिचा मागमूसही राहात नाही. एखादा नाटककार पतिव्रतेचे चित्र ज्याप्रमाणे रंगवितो, तसेच तो एखाद्या व्यभिचारी व दुष्ट स्त्रीलाही साकार करतो. पण कलेच्या राज्यात पतिव्रतेप्रमाणेच ही व्यभिचारी स्त्रीही अमर ठरते. यमूप्रमाणेच शंकरमामंजी आणि सवाई माधवरावाप्रमाणेच केशवशास्त्री हे मराठी वाङमयात चिरंजीव म्हणून प्रख्यात आहेत. याला कारण सौंदर्य वस्तुगत नसते, ते आत्मपर किंवा व्यक्तिगत असते. पण जोगांना वस्तुस्थिती व काल्पनिक यातील फरक फक्त प्रमाणाचा वाटतो. आणि त्यामुळे सौंदर्य हे मुळात वस्तुगतच असते, अशी मूळ चुकीच्या विचाराला चुकीची पुस्ती जोडण्यात येते.

कार्यकारणसंबंधाचा घोटाळा

या भूमिकेमुळेच करुणरसासंबंधी मीमांसा करताना, तसाच आनंदबोध करून घेताना जोग काही अकारण प्रश्न उत्पन्न करतात. "वस्तूतले सौंदर्य हे व्यक्तीमध्ये संक्रांत कसे होते, नाटक असल्यास रसनिर्मिती किंवा काव्यानंदनिर्मिती अभिनय करणाऱ्या नटवर्गात निर्माण होते की श्रोत्यांच्या मनात निर्माण होते." असे बाह्यात्कारी मूलगामी वाटणारे पण खरोखर निरर्थक असणारे प्रश्न जोग चर्चेसाठी पुढे मांडतात. या प्रश्नांचेच दुसरे नाव 'कार्यकारणसंबंधांचा घोटाळा' असे आहे. कलाकृतीत व रसास्वादात कार्यकारणसंबंध हा असतोच, नाही असे नाही पण जोग देतात इतके महत्त्व या कार्यकारणसंबंधाला नसते. सौंदर्य वस्तुगत पण त्याचा आस्वाद मात्र व्यक्तिगत असतो असे गृहीत धरल्यामुळे जोगांना मान्य असणारा कार्यकारणसंबंध हा मूलतः वेगळा आणि लेखकाची व्यक्तिसापेक्ष सौंदर्यानुभूती आणि या सौंदर्याचा वाचकाला होणारा आत्मपर साक्षात्कार हा कार्यकारणसंबंध वेगळा. जोगांनी वर्णन केलेल्या कार्यकारणसंबंधात वस्तू आणि वाचक हे कारण आणि कार्य वस्तुस्थितीपेक्षा मूलतः वेगळे न धरल्यामुळे एकप्रकारचा यांत्रिकपणा येतो. वस्तू व वाचक हे दोन्हीही घटक स्वतंत्र आणि चैतन्यपूर्ण वाटत नाहीत. मूळ वस्तूत असणाऱ्या सौंदर्याच्या बिंबाचे प्रतिबिंब हे वाचकाच्या मनोदर्पणात पडते असे जोगांचे या संबंधींचे विवेचन वाचून वाटते. वास्तवातील वस्तुगत सौंदर्य (फूल, नदी, पर्वत, प्रमाणबद्ध आकृती, मधुर स्वर वगैरे) वाचकाच्या मनात म्हणा, हृदयात म्हणा संक्रांत होताना जे स्थित्यंतर घडते, ते फक्त प्रमाणाचे असते, मूलभूत किंवा स्वभावाचे नसते, असे जोग आग्रहाने प्रतिपादन करतात. सौंदर्यानुभव हा चैतन्यपूर्ण असतो. मूळ संवेदनात्मक व विशिष्ट अनुभवाचे, त्यावर चिंतनाचे संस्कार झाल्यामुळे, विश्वात्म वैशिष्ट्यपूर्ण अशा कलात्मक अनुभवात म्हणजेच आशयात रूपांतर होते व या आशयाला प्रतिभेद अंगभूत असणाऱ्या सृजनशील सामर्थ्यामुळे रूप प्राप्त होते त्या अनुभवाची नवनिर्मिती होते. हे जोगांना पटत नाही. एखादी घरात दिवसभर काम करणारी संसारी स्त्री संध्याकाळी समारंभाला किंवा फिरायला जाताना ज्याप्रमाणे वेगळे कपडे करते, अलंकार घालते, पावडर लावते, वेणी माळते आणि मग बाहेर पडते, तोच संबंध वास्तवातील अनुभव व काल्पनिक अनुभव यात आहे, अशी जोगांची धारणा आहे. ज्याप्रमाणे घरातील व वेशभूषा करून जगात वावरणारी स्त्री एकच त्याप्रमाणे वास्तवांतील व्यक्ती, प्रसंग आणि घटना व वाङ्मयीन सृष्टीतील व्यक्ती, प्रसंग आणि घटना एकच असे जोगांचे ठाम मत आहे. आणि तेच नेमके आमूलाग्र चूक असल्यामुळे, जे वस्तुगत सौंदर्य आणि ते ग्रहण करणारी व्यक्ती यांचा जो कार्यकारणसंबंध जोग वर्णन करतात व त्यामधून अनेक विवाद्य प्रश्न उपस्थित करतात, तो कार्यकारण संबंधच मुळात खोटा, कृत्रिम आणि निर्जीव आहे. वस्तुगत सौंदर्य हे जसेच्या तसे वाचकाच्या किंवा

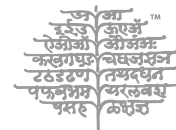




श्रोत्याच्या हृदयात प्रकट होते, त्यात काहीही फरक होत नाही, असे जोगांना म्हणावयाचे आहे, असे वाटते. यामुळे मूळ असणारे दुःख, सुख किंवा कोणताही अनुभव वर्णनकौशल्यामुळे, जिज्ञासेमुळे, कल्पनेमुळे, होणारा प्रमाणाचा फरक सोडल्यास जवळ जवळ तसाच रसिकाच्या हृदयात प्रवेश करतो असे जोग प्रतिपादन करतात. अशा प्रकारच्या कार्यकारणसंबंधात निर्जीव चित्र किंवा दृश्य (imaging किंवा picturing) असते, पण चैतन्यपूर्ण, निर्माणक्षम किंवा सृजनशील कल्पनाशक्ति imaging नसते. खरी कला, खरे सौंदर्य हे निर्मितीत असते, निर्जीव दृश्यात किंवा त्या दृश्याच्या या चित्राच्या स्थित्यंतरात नसते. याला गिल्बर्ट रायने आपल्या Concept of mind या पुस्तकात ghost in the machine अशी संज्ञा दिलेली आहे. याचा अर्थ असा– माणूस हा जिवंत आहे, स्वतंत्र आहे, स्वतंत्र कृती करणारा आहे. तो चिंतनक्षम आहे. हे जोगांच्यासारख्या टीकाकारांना पटत नाही. माणूस आणि त्याचे अंतःकरण हे यंत्राप्रमाणे कृत्रिम, आणि परतंत्र असते व त्यात वर सांगितलेल्या कार्यकारणसंबंधाप्रमाणे प्रस्थान ठेवणारा सौंदर्यानुभव हा पिशाच्चाप्रमाणे म्हणजेच छायेप्रमाणे स्वतंत्र अस्तित्व नसणारा असतो. जोगांनी मांडलेला हा सिद्धान्त मूळचा आय. ए. रिचर्ड्स याचा आहे. रिचर्डसनी तो कशावरून घेतला, हाही एक इतिहास आहे. पण त्याचा येथे विचार करण्याचे कारण नाही. जोगांच्या 'सौंदर्यशोध आणि आनंदबोध' या ग्रंथावर आय. ए. रिचर्डस् यांच्या Principles of Criticism आणि meaning of meaning या दोन ग्रंथांचा परिणाम निश्चित झालेला आहे. यामुळे वास्तव आणि काल्पनिक यातील मूलभूत भेद जोग मान्य करीत नाहीत. कलेतील चैतन्याचा अंशही त्याना पटत नाही. यामुळे जोगांचा सौंदर्यानुभव हा वास्तवातील अनुभवाची पडछाया वाटते.

काव्यानंद-ब्रह्मानंदसहोदर

सुदैवाने सौंदर्यानुभव व तो ग्रहण करणारा वाचक यांच्यातील कार्यकारणसंबंध अगदी वेगळा असतो. दृश्य किंवा अभिव्यक्त आशयाचे म्हणजेच सौंदर्यानुभवाचे अधिष्ठान लेखकाचे व्यक्तिमत्त्व असते. वाङ्मयाशी किंवा कलाकृतीशी किंवा त्यातील आशयाशी म्हणजेच लेखकाच्या व्यक्तिमत्त्वाशी वाचक एकरूप होतो. यामुळेच आपण शेक्सपियर वाचतो, गडकरी वाचतो, अत्रे वाचतो, अशी भाषा योजतो. ज्याप्रमाणे भक्त आणि भगवंत यात असणारे द्वैत गळून पडते, व दोघे एकरूप होतात तसाच काहीसा लेखक-वाचक प्रकार आहे. आणि म्हणूनच काव्यानंदाला ब्रह्मानंद म्हटले नाही, तरी त्याचे वर्णन ब्रह्मानंदसहोदर म्हणून करतात ते अगदी बरोबर आहे. मूळ वैयक्तिक व संवेदनात्मक अनुभव हा सुखदुःखात्मक असतो, पण लेखकाच्या चिंतनक्षमतेचे संस्कार होऊन तो विश्वात्मक आणि चैतन्यपूर्ण होतो. ही गोष्ट जोगांना अमान्य असल्यामुळे ब्रह्मानंदसहोदर अशा काव्यानंदातील अलौकिकता जोगांना कळत नाही. प्रत्येक कलाकृती आणि ती निर्माण करणारा प्रत्येक लेखक अलौकिक असतो असे कोणीही म्हणणार नाही. अशी अपूर्व कलाकृती ती हजारामधून, लाखामधून एखादीच असणार. 'शाकुंतल', 'उत्तररामचरित' 'हॅम्लेट' अशी नाटके 'महाभारता'सारखे बृहत्‌ग्रंथ, हे जसे अलौकिक तसेच अपवादात्मकही असतात. पण वाङ्मयाचे आदर्श आणि निकष हे अशा अपवादात्मक ग्रंथांमुळेच ठरतात. अशा अलौकिक ग्रंथांच्या वाचनामुळे जो चैतन्यपूर्ण सौंदर्याचा साक्षात्कार होतो, ज्यामुळे आपण विश्वात्मकाशी एकरूप होतो, आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचा विकास होतो, त्यांतच अलौकिक आनंदाचे रहस्य सामावलेले आहे. अशा अनुभवाचे आणि आनंदाचे मोजमाप आकडेशास्त्रातील खानेसुमारीवरून ठरत नसते, साहित्यात





सरासरीच्या सिद्धांताला मज्जाव आहे. साहित्यशास्त्रात तसेच रसग्रहणात विश्लेषण निश्चित असते, पण त्याच्या माथ्यावर संश्लेषणाने पाय ठेवलेला असतो. जोग हे विसरतात, व सौन्दर्याला, आनंदाला आणि करुणरसमीमांसेला शास्त्राच्या चौकटीत बसविण्याचा अयशस्वी प्रयत्न करतात. या शास्त्रीय प्रवृत्तीच्या प्राबल्यामुळे जोगांची टीकाकार म्हणून दोन वैशिष्ट्ये त्यांच्या प्रत्येक लेखात व पुस्तकात स्पष्ट दिसतात. कोणत्याही कलाकृतीचा किंवा कवीचा अभ्यास करताना जोग त्यासंबंधी शक्य असेल तो सगळा तपशील परिश्रमपूर्वक गोळा करतात, त्याची योग्यप्रकारे वर्गवारी करतात, पण अनेकदा या तपशीलामागे लपलेले तत्त्व त्यांना सापडत नाही. जोग सौंदर्यानुभवाचा धुंद मनाने आस्वाद घेण्याऐवजी त्यात असणाऱ्या घटकांचा त्याचक्षणी विचार करावयास लागतात. विवेचकता, शास्त्रीय दृष्टी, परिश्रम आणि पद्धतशीरपणा हे गुण खरे पण संश्लेषणात्मक रसिकता हा रसानुभवाच्या दृष्टीने त्यापेक्षा अधिक महत्वाचा गुण आहे.

करुणरसासंबंधींचा निष्कर्ष

आपल्या करुणरसमीमांसेत जोगांनी जे पाच मुद्दे मांडले, आणि त्याबद्दल जे येथवर विवरण केले, त्याचा निष्कर्ष असा- (१) करुणरसाचा अनुभव हा सुखात्मक असतो. (२) कोणताही सौंदर्यानुभव मग तो सुखात्मक असो किंवा अलौकिक असो हा एकजिनसी असतो. सौंदर्यानुभव ही घटकांची मालिका किंवा गुच्छ नसून ती एक स्वतंत्र स्वयंपूर्ण कृती असते. (३) वास्तवातील प्रसंग, घटना, व्यक्ती आणि सुखदुःखे व वाङ्मयातील प्रसंग, घटना, व्यक्ती आणि सुखदुःखे ही मूलतः भिन्न असतात, त्यातील फरक प्रमाणाचा नसतो, स्वरूपाचा असतो. मूळ असणाऱ्या विशिष्ट आणि संवेदनात्मक अनुभवाचे विश्वात्मक, चैतन्यपूर्ण व वैशिष्ट्यपूर्ण अशा सौंदर्यानुभवात स्थित्यंतर होते, मूळ संवेदनात्मकता व विशिष्टत्व राहते पण त्यावर चिंतनाचे संस्कार होऊन बरेच स्थित्यंतर व ते सुद्धा प्रमाणाचे नव्हे तर स्वरूपाचे होते, (४) अनेक घटक मिळून दुःखानुभव तयार होतो हे विधान अशास्त्रीय व अवास्तव आहे. अशा घटकामुळे दुःखाची तीव्रता कमी होते; पण दुःख असतेच हे मत चुकीचे असून खरे म्हणजे विशिष्टाचे जे विश्वात्मकात व चैतन्यपूर्ण अनुभवात स्थित्यंतर होते, त्यातच काव्यानंदाचे कारण सापडते. त्यातच सौंदर्याचे रहस्य स्पष्ट होते. (५) हा करुणरसापासून होणारा काव्यानंद प्रत्येक वेळी अलौकिक असतोच असे नाही पण काही कलाकृतीत हा निश्चितपणे अलौकिक असतो. (६) जोग कला, वस्तू व व्यक्ती यांच्यामधील जो कार्यकारणसंबंध विशद करतात, तो सदोष आहे. जोग सुचवितात त्याप्रमाणे तो बिंब प्रतिबिंबात्मक किंवा निष्क्रिय नसतो.

जोगांच्या करुणरसमीमांसेवर केलेली मीमांसा पूर्ण झाली. यामधील प्रत्येक मुद्दा मात्र योग्य वाटत असला तरी तो दुसऱ्याला पूर्णपणे पटेलच असे नाही. याची मला जाणीव आहे. तात्त्विक पातळीवरील वादविवादातून अखेर सत्य सापडते या भूमिकेवरून मी माझी मते मांडली आहेत.

अनुक्रमणिका

प्रा. मे. पुं. रेगे

प्रा. वाडेकर ह्यांचे निगामी तर्कशास्त्र

प्रा. दे. द. वाडेकर ह्यांच्या निगामी तर्कशास्त्रावरील ग्रंथाने[1] मराठीतील तर्कशास्त्रविषयक वाङ्मयात महत्त्वाची भर पडली आहे. वाडेकरांनी आपल्या नेहमीच्या रीतीप्रमाणे हा ग्रंथ अत्यंत पद्धतशीरपणे व कसोशीने लिहिला आहे. यापुढे बरीच वर्षे तर्कशास्त्राच्या विद्यार्थ्यांकडून आणि शिक्षकांकडूनही तर्कशास्त्रावरील मराठीतील एक प्रमाण ग्रंथ म्हणून या ग्रंथाचा वापर होत राहील यांत शंका नाही. म्हणूनच या ग्रंथात तर्कशास्त्रातील कित्येक महत्त्वाच्या प्रश्नांसंबंधी वाडेकरांनी मांडलेल्या काही विवाद्य मतांकडे तर्कशास्त्राच्या अभ्यासकांचे लक्ष वेधणे मला आवश्यक वाटते. माझ्या लेखामुळे ह्या प्रश्नांची चर्चा होऊन त्यांच्यावर थोडा अधिक प्रकाश पडेल अशी मला आशा आहे.

प्रामाण्य आणि सत्य

वाडेकरांनी अनुमानांचे पुढील चार प्रकारात विभाजन केले आहे (१) प्रमाण (valid) व सत्य (true) अनुमान; (२) अप्रमाण व सत्य अनुमान; (पृ. १४, १५) (३) प्रमाण व असत्य अनुमान; (४) अप्रमाण व असत्य अनुमान. हे वर्गीकरण विचित्र आहे. सत्य किंवा असत्य, खरे किंवा खोटे ही विशेषणे आपण केवळ विधानांना उद्देशून वापरतो. सत्य किंवा असत्य काय असू शकेल तर ते म्हणजे विधान. उलट, अनुमान हे विधान नसते; स्वीकारलेल्या किंवा मानलेल्या काही विधानांपासून दुसरे एकादे विधान निष्पन्न करण्याची ती कृति असते. आता, ही कृति जर योग्य प्रकारे करण्यात आली असेल, म्हणजे ह्या प्रकारच्या कृतीचे नियमन करणाऱ्या नियमांचा भंग न करता, ह्या नियमांना अनुसरून करण्यात आली असेल तर ती कृति, ते अनुमान प्रमाण आहे असे आपण म्हणतो; नाही तर ते अनुमान अप्रमाण आहे असे आपण म्हणतो. तेव्हा अनुमान प्रमाण किंवा अप्रमाण असू शकते. पण अनुमान हे विधान नसल्यामुळे खरे किंवा खोटे, सत्य किंवा असत्य असू शकत नाही. सत्य अनुमाने, असत्य अनुमाने असे अनुमानांचे वाडेकरांनी जे वर्गीकरण केले आहे ते निश्चितपणे गैर आहे.

आणि, समजा, अनुमान सत्य किंवा असत्य असू शकते असे मान्य केले तर मग पुढे प्रश्न उपस्थित होतो तो हा की अनुमानाच्या सत्यतेची कसोटी कोणती ? अनुमानाच्या प्रामाण्याची एक सामान्य कसोटी वाडेकरांनी दिली आहे. अनुमानाच्या आधारविधानां- (premises) बाहेर न जाता जर त्या अनुमानाचे निष्कर्षविधान अनुमानिले असेल तर ते अनुमान प्रमाण असते अशी ही कसोटी आहे. पण आता ह्याचप्रमाणे अनुमानांच्या सत्यतेची सामान्य कसोटी कोणती ? ह्याविषयी निश्चित खुलासा वाडेकरांच्या ह्या विषयीच्या विवेचनात आढळून येत नाही. अनुमान सत्य कधी असते ? ह्या प्रश्नाचे सरळ उत्तर वाडेकरांनी दिलेले दिसत नाही. अनुमानाची (सर्व) आधारविधाने सत्य असली तर अनुमान सत्य असते असे समजायचे का ? की अनुमानाची सर्व आधारविधाने **आणि** निष्कर्षविधानही सत्य असेल तर आणि तरच अनुमान सत्य असते असे समजायचे ? की अनुमानाची आधारविधाने कशीही असोत त्याचे निष्कर्षविधान जर खरे असेल तर अनुमान सत्य असते असे समजायचे ? ह्या तीन पर्यायांपैकी कोणता (किंवा कोणकोणते) पर्याय वाडेकरांना मान्य आहेत ? ह्याचा उलगडा त्यांच्या विवेचनावरून होत नाही असे म्हणावे लागते. एके ठिकाणी ते असे म्हणतात, " या अनुमानात

१. तर्कशास्त्राची मूलतत्त्वे : लेखक प्रो. देविदास दत्तात्रेय वाडेकर, एम्. ए. व प्रो. लक्ष्मण बलवंत हरोलीकर, एम्. ए. एल्एल्. बी., बी. टी. भाग १ : निगमन, लेखक : प्रो. दे. द. वाडेकर, सरस्वती प्रकाशन १९६३, किंमत रुपये पंधरा.

अनुक्रमणिका

दिलेल्या पहिल्या दोन सत्य विधानांच्या प्रमाणावरून ... तिसरे सत्य विधान अनुमानिले आहे. म्हणून हे ... सत्य अनुमान होय." ह्यावरून अनुमानाची आधारविधाने आणि निष्कर्षविधान ही दोन्ही सत्य असतील तर ते अनुमान सत्य असते असे त्यांना म्हणायचे आहे असे वाटते. पण प्रमाण व असत्य अनुमानाच्या स्वरूपाचे विवेचन करताना ते म्हणतात, "... परंतु दिलेली पहिली दोन विधाने असत्य असल्याने अनुमानिलेले तिसरे विधानही असत्य आहे." ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की अनुमानाची आधारविधाने जर असत्य असतील तर (जरी ते अनुमान प्रमाण असले तरी किंवा जर ते अनुमान प्रमाण असले तर) त्याचे निष्कर्षविधान असत्य असलेच पाहिजे; आणि ज्याची आधारविधाने असत्य आहेत व म्हणून ज्याचे निष्कर्षविधानही असत्य आहे असे अनुमान असत्य असते. पण ज्याची आधारविधाने असत्य आहेत अशा अनुमानाचे निष्कर्षविधानही असत्य असतेच असे मानणे उघडपणे चूक आहे. पुढील अनुमान घ्या :

सर्व आफ्रिकन लोक गोरे आहेत.
चर्चिल एक आफ्रिकन आहे.
∴ चर्चिल गोरा आहे. (१)

ह्या अनुमानाची आधारविधाने असत्य आहेत परंतु त्याचे निष्कर्षविधान सत्य आहे. मग ह्या अनुमानाला सत्य समजायचे की असत्य समजायचे ? असे समजायचे का की जरी ह्या अनुमानाचे निष्कर्षविधान सत्य असले तरी त्याची आधारविधाने असत्य असल्यामुळे हे अनुमान असत्य आहे ? पण असे समजायचे तर वाडेकरांची पुढील वाक्ये घ्या : अप्रमाण व असत्य अनुमानाच्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण करताना त्यांनी असे म्हटले आहे की "... या अनुमानात दिलेल्या पहिल्या दोन विधानांच्या प्रमाणांवरून, परंतु त्यांच्या बाहेर जाऊन, तिसरे असत्य विधान अनुमानिले आहे. म्हणून हे अप्रमाण व असत्य अनुमान होय." आपण येथे केवळ अनुमानाच्या सत्यासत्याचा विचार करीत आहोत व ह्या बाबतीत वाडेकरांचे येथे म्हणणे दिसते ते असे की या अनुमानाचे निष्कर्षविधान असत्य आहे म्हणून हे अनुमान असत्य आहे. त्या अनुमानाची आधारविधाने सत्य आहेत की असत्य आहेत ह्याची नोंद त्यांनी केलेलीच नाही. ह्या आधारविधानांपासून असत्य विधान ह्या अनुमानात अनुमानिले आहे म्हणून हे अनुमान असत्य आहे एवढेच त्यांनी म्हटले आहे. पण मग ह्याच न्यायाने एखाद्या अनुमानाचे निष्कर्षविधान जर सत्य असेल तर त्या अनुमानाची आधार विधाने सत्य किंवा असत्य कशीही असोत त्या अनुमानाला सत्य म्हटले पाहिजे. सारांश, अनुमान सत्यकधी असते ह्या प्रश्नाच्या विवेचनात बरीचशी अस्थिरता दिसून येते.

आणि ह्याचे कारण असे की सत्य व असत्य ही विशेषणे अनुमानाला उद्देशून लावताच येत नाहीत. आता ही गोष्ट इतकी उघड आहे की ती वाडेकरांच्या दृष्टीतून कशी निसटली ह्याचेच नवल वाटते. कदाचित्, अनुमान व निष्कर्ष ह्यांच्यामध्ये वाडेकरांनी घोटाळा केला असेल. अनुमानाचा निष्कर्ष हे एक विधान असते आणि म्हणून ते सत्य किंवा असत्य असू शकते. शिवाय, 'हा निष्कर्ष प्रमाण आहे. का ?' असा प्रश्नही आपण विचारू शकतो. ह्यावरून 'प्रमाण' व 'सत्य' ही विशेषणे एकाच गोष्टीला उद्देशून लावता येण्याजोगी विशेषणे आहेत असा कदाचित् वाडेकरांचा ग्रह झाला असणे शक्य आहे. पण 'हा निष्कर्ष प्रमाण आहे काय ?' ह्या प्रश्नाचा अर्थ काय असतो ? "'नेपोलिअन कुशल सेनापति होता.' हा निष्कर्ष प्रमाण आहे काय ?" असा प्रश्न विचारला तर तो अर्धवटपणे विचारलेला प्रश्न ठरेल. कोणत्या आधारविधानांपासून हा निष्कर्ष काढला आहे हे सांगितल्याशिवाय ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही. पण

सर्व ठेंगू माणसे कुशल सेनापति असतात.
नेपोलिअन ठेंगू होता.
∴ नेपोलिअन कुशल सेनापति होता (२)

हे अनुमान घेतले तर 'त्याचा निष्कर्ष प्रमाण आहे काय ?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येते. (२) ह्या अनुमानाचा निष्कर्ष प्रमाण आहे कारण त्याच्या आधारविधानांपासून हा निष्कर्ष योग्य रीतीने काढण्यात आला आहे. तेव्हा एखादा निष्कर्ष प्रमाण आहे की नाही हा प्रश्न विचारणे म्हणजे ज्या अनुमानाचा तो निष्कर्ष आहे ते अनुमान प्रमाण आहे की नाही, त्याच्या आधारविधानांपासून तो निष्कर्ष योग्य प्रकारे काढण्यात आला आहे की नाही हा प्रश्न विचारणे,





सारांश, 'सत्य' व 'प्रमाण' ही विशेषणे दोन भिन्न प्रकारच्या वस्तूंना उद्देशून लावणे योग्य ठरते. जे सत्य असू शकते–विधान–ते प्रमाण असू शकत नाही; जे प्रमाण असू शकते–अनुमान– ते सत्य असू शकत नाही.

कदाचित् दुसरा एक विचार वाडेकरांनी केलेल्या ह्या घोटाळयामागे असणे शक्य आहे. तो असा: वर दिलेले (२) हे एक अनुमान आहे. पण आता पुढील वाक्य घ्या:

> जर सर्व ठेंगू माणसे कुशल सेनापति आहेत आणि नेपोलिअन ठेंगू होता तर नेपोलिअन कुशल सेनापति होता. (३)

(३) ह्या वाक्याने अनुमान व्यक्त होत नाही तर एक विधान व्यक्त होते. हे विधान सत्य आहे. 'नेपोलिअन कुशल सेनापति होता' हे विधान सत्य आहे की नाही हे नेपोलिअनच्या कृति, वेगवेगळया लढायात त्याने लढविलेले डावपेच इ. पुराव्याच्या आधारावर ठरवावे लागते. परंतु, (३) हे विधान सत्य आहे हे ठरवायला त्याच्या बाहेरील कोणतीही वस्तुस्थिति (fact), पुरावा लक्षात घ्यायचे कारण नाही. (३) हे विधान खरे आहे हे केवळ त्या विधानाच्या आकारावरून (form) निष्पन्न होते. 'आकारावरून' म्हणजे ह्या वाक्यातील 'जर... तर', 'आणि' ह्या शब्दांच्या अर्थावरून आणि त्यातील पदांच्या रचनेवरून, तेव्हा (३) ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान, 'नेपोलिअन कुशल सेनापति होता' ह्या विधानाप्रमाणे केवळ सत्यच नाही तर प्रमाणही आहे असे म्हणण्याचा मोह होणे शक्य आहे. कारण हे विधान सत्य आहे. ह्याचे कारण ह्या विधानाचा आकार तार्किकदृष्ट्या प्रमाण (logically valid) आहे हे आहे. आता, 'तार्किकदृष्ट्या प्रमाण असे विधानांचे आकार' (logically valid forms) ही आकारिक तर्कशास्त्रातील (formal logic) एक मूलभूत कल्पना आहे. ह्या कल्पनेची (concept) व्याख्या करणे, वेगवेगळे तर्कप्रमाण विधानाकार शोधून काढणे, त्याचे प्रामाण्य (validity) प्रस्थापित करणे ही आकारिक तर्कशास्त्राची कित्येक कामे आहेत. ज्या विधानाचा आकार तर्कप्रमाण आहे त्या विधानालाही, प्रामाण्याच्या कल्पनेचा थोडा विस्तार करून प्रमाण म्हणायला हरकत नाही. पण येथे महत्वाची लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट ही की विधानाचा आकार म्हणजे विधान नसल्यामुळे तो सत्य किंवा असत्य असू शकत नाही. उ (३) ह्या विधानाचा आकार असा दाखविता येईल:

> जर सर्व ख ग आहेत आणि क हा ख आहे तर क हा ग आहे. (४)

आता '(४) सत्य आहे का?' असा प्रश्न कोणी केला तर त्याचे योग्य उत्तर हे की (४) हे विधान नाही; तो एक विधानाचा आकार आहे, तर्कप्रमाण असा विधानाकार आहे पण विधान नाही व म्हणून, (४) सत्य आहे की नाही असा प्रश्नच उपस्थित करता येणार नाही.

सारांश 'प्रमाण' हे विशेषण तर्कशास्त्रात दोन गोष्टींना उद्देशून लावण्यात येते. तर्कशास्त्राच्या नियमांना अनुसरून केलेले अनुमान प्रमाण असते. आणि विधानांचे कित्येक आकार प्रमाण असतात. 'तर्कप्रमाण विधानाकार' (logically valid form of proposition) आणि 'प्रमाण अनुमान' (valid inference) ह्या परस्परसंबद्ध अशा कल्पना आहेत आणि ह्या संबंधाचे स्वरूप स्पष्ट करणे हे तर्कशास्त्राचे एक काम आहे. परंतु, अनुमान किंवा विधानाकार म्हणजे विधान नसल्यामुळे त्यांना 'सत्य' किंवा 'असत्य' ही विशेषणे लावणे अयोग्य आहे. विधानेच केवळ सत्य किंवा असत्य असू शकतात. पण एकाद्या विधानाची सत्यता जर त्याच्या आकाराच्या प्रामाण्यापासून निष्पन्न होत असेल तर त्या विधानाला दुय्यम अर्थाने प्रमाण असेही म्हणता येईल. पण अनुमानाला उद्देशून 'सत्य' किंवा 'असत्य' ही विशेषणे लावणे सर्वथैव अयोग्य आहे.

आता यावर असे म्हणता येईल की अनुमानाला उद्देशून 'सत्य' हे विशेषण लावणे योग्य आहे की नाही हा बराचसा परिभाषेचा (terminological) प्रश्न आहे. परिभाषा संकेताने रुढ होते आणि संकेत पुरुषतंत्र असतात. अनुमानाला उद्देशून 'सत्य' हे विशेषण लावण्याची आज प्रथा समजा नसली तरी तशी प्रथा पाडता येईल आणि मग 'सत्य अनुमान' इ. शब्दप्रयोग अयोग्य भासणार किंवा ठरणार नाहीत. ह्यावर उत्तर असे की एकादा नवीन पारिभाषिक संकेत





पाडताना त्याचे आवश्यक ते स्पष्टीकरण केले पाहिजे. अनुमानाला 'सत्य' हे विशेषण लावण्याचा पायंडा वाडेकरांना पाडायचा असेल तर अनुमानाला सत्य कधी म्हणणे योग्य आहे व असत्य म्हणणे कधी योग्य आहे हे सुसंगतपणे स्पष्ट करण्याची जबाबदारी वाडेकरांवर आहे व ती त्यांनी पार पाडलेली नाही हे आपण पाहिलेच आहे. अनेकदा पारिभाषिक स्खलनामागे वैचारिक गोंधळ दडलेला असतो. येथेसुद्धा हाच प्रकार घडला आहे असे मला वाटते. ह्या स्खलनाचे प्रायश्चित द्विशृंगिकेच्या विखंडनाचे (rebuttal of a dilemma) विवेचन करताना वाडेकरांना मिळाले आहे असे मला वाटते. ह्याचा विचार पुढे करू.

मौलिक विचारनियम

दुसरा मुद्दा मला उपस्थित करायचा आहे तो वाडेकरांनी विचारनियमांसंबंधी जे विवेचन केले आहे त्याच्या बाबतीत पारंपरिक तर्कशास्त्रात आत्मैक्यनियम (Law of Identity), अव्याघातनियम (Law of Contradiction) आणि विमध्यनियम (Law of Excluded Middle) असे तीन मौलिक विचारनियम मानण्यात येतात आणि ह्या नियमांची मांडणी पददृष्ट्या आणि विधानदृष्ट्या अशी दोन तऱ्हांनी करण्यात येते ही परिचित गोष्ट आहे. आता ह्या बाबतीत वाडेकरांनी जे विवेचन केले आहे त्याविषयी मला दोन आक्षेप घ्यायचे आहेत. एकतर, अव्याघातनियम आणि विमध्यनियम ह्यांची पददृष्ट्या आणि विधानदृष्ट्या अशी दोन्ही प्रकारे मांडणी द्यायचा त्यांचा उद्देश असला (आणि दोन्ही प्रकारची मांडणी आपण दिली आहे असा त्यांचा समज असला) तरी वास्तविक ह्या नियमांची विधानदृष्ट्या मांडणी त्यांनी दिलेलीच नाही. आणि दोन, विमध्यनियमांची मांडणी (त्यांच्या शब्दात 'सिद्धांतन') करताना त्यांच्या हातून एक चूक घडली आहे असे मला वाटते.

अव्याघातनियमाची पददृष्ट्या मांडणी वाडेकरांनी अशी केली आहे: 'क हा कधीही न–क होणार नाही.' (येथे 'क' हे पद आहे आणि 'न–क' त्याचे व्याघाती पद आहे.) 'क हा कधीही ख व न–ख एकत्र असणार नाही. (येथे ख आणि न–ख ही व्याघाती पदांची जोडी आहे.) 'क ह्या पदाला ख व न–ख हे दोन्ही अर्थ एकत्र स्वीकारता येणार नाहीत.' इ. ह्याच्या उलट, ह्या नियमाची विधानदृष्ट्या केलेली मांडणी अशी: "'क हा ख आहे' व 'क हा न–ख आहे' ही दोन्ही विधाने एकत्र खरी असणार नाहीत, त्यापैकी एक खोटे असले पाहिजे." 'जर क हा ख असेल तर क हा केव्हाही न–ख असणार नाही.' "'जर क हा ख आहे'... हे सत्य असेल तर 'क हा न–ख आहे'... हे असत्य असले पाहिजे." [जाता जाता ह्या नियमाच्या 'विधानदृष्ट्या सिद्धांतने' ह्या सदरात दिलेले (२) हे सिद्धांतन (पृ. २७१) आणि (५) हे सिद्धांतन (पृ. २७२) एकच आहेत ही गोष्ट निदर्शनाला आणून द्यावीसे वाटते.] आता वर ह्या नियमांची विधानदृष्ट्या केलेली म्हणून जी सिद्धान्तने दिली आहेत ती विधानदृष्ट्या केलेली नव्हेत असे मला म्हणायचे आहे.

अव्याघातनियम आणि विमध्यनियम ह्यांची पददृष्ट्या मांडणी करताना 'व्याघाती पदांची जोडी' (pair of contradictory terms) ही कल्पना आणि 'एकाद्या पदाचे एकाद्या उद्देश्यासंबंधी विधेयन करणे किंवा निषेधन करणे' (To affirm or to deny a predicate of a subject) ही कल्पना ह्यांचा आधार घ्यावा लागतो. 'उ वि आहे' असे म्हणणे म्हणजे विचे उ संबंधी विधेयन करणे आणि 'उ वि नाही' असे म्हणणे म्हणजे विचे उ संबंधी निषेधन करणे. समजा वि आणि न–वि ही व्याघाती पदाची एक जोडी आहे. मग अव्याघातनियम असा मांडता येईल:

> उ एकाच वेळी वि आणि न–विही असू शकणार नाही. (S cannot be both P and non–P at one and the same time.) (५)

आणि ह्याचा खुलासा असा करता येईल:

> उ जर वि असेल तर त्याचवेळी न–वि असू शकणार नाही; आणि उ जर न–वि असेल तर त्याच वेळी वि असू शकणार नाही. (६)

–पदाचे विधेयन करणे किंवा निषेधन करणे ह्या कल्पनेचा आधार घेऊन अव्याघातनियमाची पददृष्ट्या मांडणी अशी करता येईल:

वि आणि न–वि ह्या दोन्ही पदांचे उ संबंधी एकाच वेळी विधेयन करता येणार नाही; जर विचे उसंबंधी विधेयन केले असेल तर न–विचे निषेधन केले पाहिजे आणि जर न–विचे उ संबंधी विधेयन केले असेल तर न–विचे निषेधन केले पाहिजे. (Both P and non–P cannot be affirmed of S at the same time so that if P is affirmed of S, non-P must be denied and if non– P is affirmed of S P must be denied.) (७)

– आता, ह्याच रीतीने विमध्यनियमाची पदद्दष्ट्या मांडणी अशी करता येईल.

उ एकाच वेळी वि नाही आणि न–वि ही नाही असे असू शकणार नाही. (It cannot be that S is neither P nor non-P at one and the same time.) (८)

ह्याचा खुलासा असा :

उ एकाद्या वेळी जर वि नसेल तर त्यावेळी उ न–वि असला पाहिजे आणि एकाद्या वेळी जर उ न–वि नसेल तर त्यावेळी उ वि असला पाहिजे. (९)

– आपल्या दुसऱ्या रीतीप्रमाणे विमध्यनियमाची पदद्दष्ट्या मांडणी अशी होईल :

वि आणि न–वि ह्या दोन्ही पदांचे उ संबंधी एकाचवेळी निषेधन करता येणार नाही; जर विचे उ संबंधी निषेधन करण्यात आले असेल तर न– विचे उ संबंधी विधेयन केले पाहिजे आणि जर न–विचे उ संबंधी निषेधन करण्यात आले असेल तर विचे उ संबंधी विधेयन केले पाहिजे. (P and non-P cannot be denied of S at the same time; if P is denied of S then non–P must be affirmed of S and if non-P is denied of S then P must be affirmed of S.) (१०)

आता वर दिलेली ही सिद्धान्तने पदद्दष्ट्या सिद्धान्तने आहेत असे का म्हटले ? कारण, कोणत्याही उद्देश्याच्या संदर्भात व्याघाती पदांचे परस्परसंबंध कसे असतात हे ह्या सिद्धान्तनात सांगितलेले आहे. आता ह्या नियमांची विधानदृष्ट्या सिद्धान्तने वेगळ्या स्वरूपाची असतात.

विधानदृष्ट्या ह्या नियमांची केलेली सिद्धान्तने व्याघाती विधानांच्या जोडीसंबंधी (pair of contradictory propositions), असतात. 'व्याघाती विधानांची जोडी ' ही कल्पना अशी स्पष्ट करता येईल : कोणतेही विधान नाकारता येते. एकादे विधान नाकारल्यापासून निष्पन्न होणारे विधान मूळ विधानाचे व्याघाती विधान असते. मूळ विधान व त्याचे व्याघाती विधान मिळून परस्परव्याघाती विधानांची जोडी बनते. उदा. ' देवदत्त मानव आहे ' हे विधान घ्या. हे विधान नाकारता येते. विधान नाकारायची एक सामान्य रीत म्हणजे विधानाच्या पुढे ' असे नाही ' हा शब्दप्रयोग लावायचा. ' देवदत्त मानव आहे असे नाही ' हे विधान ' देवदत्त मानव आहे ' ह्या विधानाचे व्याघाती विधान आहे; कारण ' देवदत्त मानव आहे ' हे विधान नाकारल्यापासून ते प्राप्त होते. ' देवदत्त मानव आहे असे नाही ' हे विधान थोडक्यात ' देवदत्त मानव नाही ' असे लिहिता येईल. तेव्हा, ' देवदत्त मानव आहे ' आणि ' देवदत्त मानव नाही ' ही दोन विधाने म्हणजे परस्पर व्याघाती विधानांची एक जोडी आहे. आता, अव्याघात-नियमाचे विधानदृष्ट्या सिद्धान्तन असे मांडता येईल :

परस्पर व्याघाती नियमांची जोडी घेतली तर ही दोन्ही विधाने खरी असू शकत नाहीत; म्हणजे त्यांच्यापैकी एक खरे असेल तर दुसरे खोटे असले पाहिजे. (Given a pair of contradictory propositions both cannot be true; if one is true the other must be false. (११)

आणि विमध्यनियमांचे सिद्धान्तन असे होईल :

परस्पर व्याघाती नियमांची जोडी घेतली तर ही दोन्ही विधाने खोटी असू शकत नाहीत; म्हणजे त्यांच्यापैकी एक खोटे असेल तर दुसरे खरे असले पाहिजे. (Given a pair of contradictory propositions both cannot be false; if one is false the other must be true.) (१२)

तेव्हां व्याघाती विधानांचे सत्यासत्यतेच्या बाबतीत परस्परसंबंध कसे असतात हे ह्या दोन विचारनियमांच्या विधानदृष्ट्या केलेल्या सिद्धान्तनांनी स्पष्ट होते. उलट, एकाच उद्देश्याला उद्देशून विधेयन करण्याच्या बाबतीत परस्परव्याघाती पदांचे परस्परसंबंध कसे असतात हे ह्या नियमांच्या पददृष्ट्या केलेल्या सिद्धान्तनांनी स्पष्ट होते. ह्या दोन प्रकारच्या सिद्धान्तनांच्या उद्दिष्टातील फरक वाडेकरांनी स्पष्ट केला नाही असे मला म्हणायचे आहे. उदा. अव्याघातनियमाचे चवथे पददृष्ट्या सिद्धान्तन त्यानी असे दिले आहे : (पृ. २७१)

'क हा कधीही ख व न–ख एकत्र असणार नाही.' (१३)

—आणि ह्याच नियमाच्या विधानदृष्ट्या सिद्धान्तनात त्यानी दिलेले तिसरे आणि चवथे सिद्धान्तन असे आहे: (पृ. २७१,२७२)

'(३) जर क हा ख असेल तर क हा केव्हाही न–ख असणार नाही.' (१४)

'(४) जर क हा न–ख असेल तर क हा केव्हांही ख असणार नाही.' (१५)

पण एका बाजूला (१३) आणि दुसऱ्या बाजूला (१४) (१५) अशी सिद्धान्तने आपण घेतली तर त्यांच्यात काय फरक आहे ? (१३) मध्ये जे सांगितले आहे तेच (१४) (१५) मध्येही सांगितले आहे. आपल्या दोन नियमांचे जर विधानदृष्ट्या सिद्धान्तन द्यायचे तर 'परस्परव्याघाती विधानांची जोडी' ही कल्पना अगोदर स्पष्ट केली पाहिजे ह्या कल्पनेच्या आधारेच ह्या नियमांचे विधानदृष्ट्या सिद्धान्तन करता येते. पण वाडेकरांनी ही कल्पना स्पष्ट न केल्यामुळे किंवा गृहीत न धरल्यामुळे त्यांनी दोन प्रकारची म्हणून दिलेली सिद्धान्तने वास्तविक अभिन्न ठरली आहेत.

अव्याघातनियमाच्या विधानदृष्ट्या सिद्धान्तनातले वाडेकरांनी दिलेले दुसरे सिद्धान्तन असे आहे :

" 'क हा ख आहे' व 'क हा न–ख आहे' ही दोन्ही विधाने एकत्र खरी असणार नाहीत, त्यापैकी एक खोटे असले पाहिजे."

आता, हे तरी विधानदृष्ट्या केलेले सिद्धान्तन आहे की नाही ? ह्याचे उत्तर 'नाही' असे आहे. कारण 'क हा ख आहे' आणि 'क हा न–ख आहे' ही विधाने एकत्र खरी का असणार नाहीत ? हे वाडेकरांनी स्पष्ट केले नाही; पण संदर्भावरून ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे की ही दोन परस्परव्याघाती विधाने आहेत म्हणून. पण ही विधाने परस्परव्याघाती का आहेत ? ह्याचेही उत्तर वाडेकरांनी स्पष्टपणे दिलेले नाही पण ते असे असणार की 'क' ह्या एकाच उद्देश्याविषयी 'ख' आणि 'न–ख' ह्या दोन परस्परव्याघाती पदांचे विधेयन ह्या दोन विधानात करण्यात आले आहे म्हणून ही विधाने परस्परव्याघाती आहेत. आता, परस्परव्याघाती विधानांची व्याख्या जर आपण अशी केली की जेव्हा एकाच उद्देश्याला उद्देशून दोन परस्परव्याघाती विधेयांचे विधेयन दोन विधानात करण्यात येते तेव्हा ही दोन विधाने परस्परव्याघाती असतात तर आपली व्याख्या संकुचित ठरेल. कारण, 'क हा ख आहे' आणि 'क हा ख नाही' ह्या रूपाची दोन विधाने परस्परव्याघाती असतात ही सर्वमान्य गोष्ट आहे परंतु ह्या व्याख्येप्रमाणे ती परस्परव्याघाती ठरणार नाहीत. किंवा 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' आणि 'काही मानव मर्त्य नाहीत' ही परस्परव्याघाती विधानांची प्रसिद्ध जोडी ह्या व्याख्येप्रमाणे परस्परव्याघाती ठरणार नाही.

तेव्हा कोणतेही विधान नाकारता येते; विधान नाकारल्यामुळे जे विधान निष्पन्न होते ते मूळ विधानाच्या व्याघाती असते; मूळ विधान व त्याचे व्याघाती विधान मिळून परस्परव्याघाती विधानांची जोडी बनते; आणि अशा परस्परव्याघाती विधानांच्या बाबतीत अव्याघातनियम आणि विमध्यनियम ह्या विचारनियमांचे नेमके म्हणणे काय आहे ह्या गोष्टी वाडेकरांनी स्वच्छपणे मांडल्या नाहीत. विचारनियमांसंबंधी त्यांनी जे विवेचन केले आहे त्याच्यात ही एक उणीव राहून गेली आहे असे मला वाटते. शिवाय ह्या उणावेचे धागेदोरे पुढे पोचतात. उदा. " अभ्यहित अनुमाने " ह्या प्रकरणामध्ये (पृ. २९८ वर) वाडेकर म्हणतात, " जेव्हा चतुर्विध योजनेतील दोन विधाने भिन्नगुणी व भिन्नपरिणामी असतात, तेव्हा त्या विधानांच्या परस्परसंबंधास 'व्याघाती प्रतियोग' (contradictory opposition) किंवा 'व्याघात

प्रतियोग' (opposition of contradiction) असे म्हणतात. ... ह व ना या विधानांस आणि न व हा या विधानास एकमेकांचे व्याघाती (contradictories म्हणतात." ['ह' म्हणजे सर्वभावविधान (universal affirmative); 'न' म्हणजे सर्वाभावविधान (universal negative) आणि 'हा' व 'ना' म्हणजे अनुक्रमे अंशभावविधान आणि अंशाभावविधान (particular affirmative, perticular negative)] आता, एकादा चाणाक्ष वाचक वाडेकरांना असे विचारील की "ह व ना ही विधाने परस्परव्याघाती कशावरून आहेत? मौलिक विचारनियमांचे स्वरूप स्पष्ट करताना परस्परव्याघाती विधानांची म्हणून जी उदाहरणे तुम्ही दिलीत ती तर 'क हा ख आहे' आणि 'क हा न-ख आहे' ह्या स्वरूपाची होती; आणि 'सर्व उ वि आहेत' आणि 'काही उ वि नाहीत' ही विधानांची जोडी तर ह्या स्वरूपाची नाही. मग ही परस्परव्याघाती विधानांची जोडी कशावरून?" ह्या प्रश्नाचे उत्तर देणे आवश्यक आहे हे वाडेकरांना जाणवलेले आहे. कारण ह व ना ही विधाने परस्परव्याघाती का आहेत ह्याचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला आहे. पण ह्या स्पष्टीकरणाने गुंतागुंत वाढत जाते. पृ. ३०७ वर ते म्हणतात: "त्या (ह व ना) विधानांची अशी रचना आहे की, ती भिन्नपरिमाणी व भिन्नगुणी असतात, म्हणजे त्यातील एक सर्वविधान व दुसरे अंशविधान, तसेच एक भावविधान, व दुसरे अभावविधान, असते. त्यामुळे ती विधाने परस्परव्यावर्तक (mutually exclusive) तर असतातच, पण याशिवाय ती समष्टिव्यापकही (collectively exhaustive) असतात. या त्याच्या स्वभावगुणांमुळे त्यांना विचारनियमांपैकी 'अव्याघात नियम' व 'विमध्य नियम' हे दोन्ही नियम लाविता येतात;..." ह्या स्पष्टीकरणाचा अर्थ काय घ्यायचा? ह्याचा मथितार्थ असा दिसतो की ह व ना ही विधाने भिन्नपरिमाणी असतात व त्यामुळे ती परस्परव्यावर्तक असतात; आणि शिवाय ती भिन्नगुणीही असतात व त्यामुळे समष्टिव्यापकही असतात. असा अर्थ घेतला तर हे स्पष्टीकरण निखालसपणे चूक आहे. कारण, विधाने भिन्नपरिमाणी असली तर ती परस्परव्यावर्तक असतात असा नियम नाही. ह व हा ही विधाने भिन्नपरिमाणी असतात पण म्हणून ती परस्परव्यावर्तक असतात असे नाही. आणि भिन्नगुणी विधाने समष्टिव्यापक असतात असाही नियम नाही. ह व न ही विधाने भिन्नगुणी आहेत पण ती समष्टिव्यापक नाहीत. पण ह्या स्पष्टीकरणाचा हा जर अर्थ घ्यायचा नाही तर कोणता अर्थ घ्यायचा? "त्यामुळे ती विधाने परस्परव्यावर्तक तर असतातच पण समष्टिव्यापकही असतात" असे वाडेकर म्हणतात, कशामुळे ही विधाने परस्परव्यावर्तक असतात आणि कशामुळे ही विधाने त्याच्यापलीकडे जाऊन समष्टिव्यापकही असतात? भिन्नपरिमाणी असणे आणि भिन्नगुणी असणे हे दोनच गुण ह्या संदर्भात वाडेकरांनी कारणरूपाने सांगितले आहेत आणि त्यांचा तर परस्परव्यावर्तकाशी आणि समष्टिव्यापकात्वाशी संबंध पोचत नाही हे आपण पाहिलेच आहे.

ह्या स्पष्टीकरणाच्या बाबतीत आणखी एक प्रश्न उपस्थित होतो. वाडेकरांचे म्हणणे असे आहे की ह व ना ही विधाने परस्परव्यावर्तक असल्यामुळे त्याना अव्याघातनियम लावता येतो आणि ती समष्टिव्यापक असल्यामुळे त्याना विमध्यनियम लावता येतो. आता दोन विधाने परस्परव्यावर्तक आहेत ह्याचा अर्थ काय होतो? तर ती दोन विधाने एकत्र खरी असू शकत नाहीत, त्यापैकी एक खरे असले तर दुसरे खोटे असतेच. आणि दोन विधाने समष्टिव्यापक आहेत ह्याचा अर्थ काय होतो? तर ती दोन विधाने खोटी असू शकत नाहीत, त्यापैकी एक खोटे असले तर दुसरे खरे असतेच. आता वाडेकरांचे म्हणणे असे की जेव्हा दोन विधाने परस्परव्यावर्तक असतात तेव्हा त्याना अव्याघातनियम लावता येतो. समजा मी एकाद्याला म्हटले की तुझे वार्षिक उत्पन्न ३६०० रु. पेक्षा अधिक आहे म्हणून तुला प्राप्तिकराचा कायदा लागू होतो. येथे वार्षिक उत्पन्न ३६०० रु. पेक्षा अधिक असणे हे प्राप्तिकराचा कायदा लागू होण्याची अट आहे आणि प्राप्तिकराचा कायदा लागू होण्याचा परिणाम असा की त्या माणसाला अमूक इतका प्राप्तीकर सरकारात भरावा लागतो. त्याचप्रमाणे वाडेकरांचे म्हणणे असे की दोन विधाने परस्परव्यावर्तक असणे ही त्या विधानांना

अव्याघातनियम लागू होण्याची अट आहे; म्हणजे दोन विधाने जर ती एकत्र खरी असू शकणार नाहीत अशी असली तर त्यांना अव्याघातनियम लावता येतो. ठीक आहे. पण अव्याघातनियम अशा विधानांच्या जोडीला लावला तर त्यापासून कोणता परिणाम निष्पन्न होतो ? परिणाम निष्पन्न होतो तो हा की अशा विधानांपैकी एक खरे असल्यास दुसरे खोटे असते. म्हणजे एकंदरीत सारांश असा की जेव्हा दोन विधाने परस्परव्यावर्तक असतात म्ह. जेव्हा दोन विधाने अशी असतात की जेव्हा त्यांपैकी एक खरे असल्यास दुसरे खोटे असतेच तेव्हा अव्याघातनियमाचे असे म्हणणे असते की अशा दोन विधानांपैकी एक खरे असल्यास दुसरे खोटे असते ! आणि ह्याच थाटात विमध्यनियमाचे म्हणणे वाडेकरांच्या स्पष्टीकरणाप्रमाणे असे मांडता येईल की जेव्हा दोन विधाने समष्टि-व्यापक असतात (म्हणजे ती दोन्ही खोटी असू शकत नाहीत, एक खोटे असले तर दुसरे खरे असलेच पाहिजे अशी असतात) तेव्हा त्या विधानांपैकी एक खोटे असल्यास दुसरे खरे असतेच. म्हणजे, अव्याघातनियम आणि विमध्यनियम पोकळ ठरतात; परस्परव्यावर्तक विधाने (किंवा समष्टिव्यापक विधाने) परस्परव्यावर्तक (किंवा समष्टिव्यापक) असतात एवढीच गोष्ट ते सांगतात.

एका विशिष्ट स्वरूपाची विधानांची जोडी परस्परव्यावर्तक असते ही गोष्ट म्हणजे वाडेकर समजतात (असे वाटते) त्याप्रमाणे अव्याघात नियम त्या विधानांच्या जोडीला लावण्याची अट नव्हे; तर अव्याघातनियम त्या विधानांच्या जोडीला लावण्यामुळे निष्पन्न होणारे ते फल आहे. मग अव्याघात नियम एखाद्या विधानांच्या जोडीला कोणत्या अटीवर लावता येतो ? म्हणजे, कोणते स्वरूप विधानांच्या जोडीचे असले तर ती विधानांची जोडी परस्परव्यावर्तक असते असे अव्याघातनियम सांगतो ? ती विधानांची जोडी परस्परव्याघाती असली तर. पण विधानांची जोडी परस्परव्याघाती केव्हा असते ? जेव्हा एक विधान नाकारून जोडीतले दुसरे विधान निष्पन्न झालेले असते तेव्हा विधानांची जोडी परस्परव्याघाती असते; आणि अशा व्याघाती विधानांच्या जोडीसंबंधी अव्याघातनियम असे सांगतो की अशी विधाने दोन्ही खरी असू शकत नाहीत (म्हणजे ती परस्परव्यावर्तक असतात); आणि ती दोन्ही खोटी असू शकत नाहीत (म्हणजे ती समष्टिव्यापक असतात.) एकादे विधान घेतले तर त्याचे व्याघाती विधान कोणते हे ठरवायला ते विधान नाकारल्याने कोणते विधान निष्पन्न होते हे पाहिले पाहिजे. उदा. 'सर्व उ वि आहेत' हे विधानरूप घ्या. हे नाकारायचे म्हणजे 'सर्व उ वि आहेत असे नाही' म्हणजे 'एकतरी उ वि नाही' असे सांगायचे. आता 'एकतरी उ वि नाही' हे विधानरूप त्याच्या तार्किक आकारात (logical form) 'काही उ वि नाहीत' असे लिहिण्यात येते. म्हणजे 'सर्व उ वि आहेत' हे विधानरूप नाकारले तर 'काही उ वि नाहीत' हे विधानरूप निष्पन्न होते. (त्याचप्रमाणे 'काही उ वि नाहीत' हे विधानरूप नाकारले असता 'सर्व उ वि आहेत' हे विधानरूप निष्पन्न होते ही गोष्टही दाखवून देता येईल.) म्हणून, सर्व उ वि आहेत' आणि 'काही उ वि नाहीत' ही दोन विधाने म्हणजे परस्परव्याघाती विधानरूपांची जोडी आहे. आणि ह्यापैकी एक सर्वविधानरूप आहे तर दुसरे अंशविधानरूप आहे; आणि एक भावविधानरूप तर दुसरे अभावविधानरूप आहे. आता, ह्याच रीतीने 'कोणीही उ वि नाही' हे विधानरूप नाकारले असता 'काही उ वि आहेत' हे विधानरूप निष्पन्न होते, म्हणून 'कोणीही उ वि नाहीत' व 'काही उ वि आहेत' ही परस्परव्याघाती विधानरूपांची जोडी आहे हे दाखवून देता येते. आणि ह्या दोन विधानरूपांपैकीही एक सर्वविधानरूप आहे तर दुसरे अंशविधानरूप आहे आणि एक भावविधानरूप आहे तर दुसरे अभावविधानरूप आहे. ह्याच्यावरून चतुर्वर्गविधान-योजनेतील दोन विधाने जेव्हा परस्परव्याघाती असतात तेव्हा ती परिमाण आणि गुण ह्या दोन्ही बाबतीत परस्परांहून भिन्न असतात ह्या गोष्टीची नोंद घेऊ शकू. त्याचप्रमाणे (जेव्हा दोन विधानांची उद्देश्ये आणि विधेये एकच असतात तेव्हा) जर ही विधाने परिमाण आणि गुण ह्या दोन्ही बाबतीत परस्परांहून भिन्न असली तर परस्परव्याघाती असणार ह्या गोष्टीचीही नोंद आपण

घेऊ शकू. पण ' जेव्हा चतुर्विध योजनेतील दोन विधाने भिन्नगुणी व भिन्नपरिमाणी असतात, तेव्हा त्या विधानांच्या परस्परसंबंधास व्याघाती प्रतियोग (contradictory opposition) ... असे म्हणतात. अशी व्याघाती प्रतियोगाची व्याख्या, वाडेकर करतात त्याप्रमाणे, करणे अयोग्य आहे. एकतर, मग व्याघाती प्रतियोगाची कल्पना चतुर्विधयोजनेपलीकडे लावता येणार नाही. पण कोणत्याही विधानाचे व्याघाती विधान असतेच. दोन, ही व्याख्या एकविधानाला (Singular Proposition) लागू पडत नाही. कारण, एकविधानाचे व्याघाती हे एकविधानच असते; म्हणजे अशा परस्परव्याघाती विधानांचे परिमाण एकच असते. आणि तीन, चतुर्विध योजनेतील भिन्नगुणी व भिन्नपरिमाणी विधाने व्याघाती का असतात हा प्रश्न शिल्लक उरतोच. आणि एकदा ह्या प्रश्नाचे उत्तर द्यायचा प्रयत्न आपण करू लागलो की मग व्याघाती विधानांची अशी व्याख्या करण्याचे कारण उरत नाही हे स्पष्ट होते.

मौलिक विचारनियमांविषयी वाडेकरांनी जे विवेचन केले आहे त्यासंबंधी मला दुसरा आक्षेप घ्यायचा आहे तो असा : विमध्यनियमाचे पददृष्ट्या सिद्धान्तन करताना वाडेकरांच्या हातून एक चूक घडली आहे असे मला वाटते. हे सिद्धान्तन असे आहे. "क हा ख किंवा न–ख यांपैकीच एक असला पाहिजे, तिसरे काही असणार नाही" किंवा "क या पदास ख व न–ख हे दोन्ही अर्थ एकाच वेळी कधीही नाकारता येणार नाहीत, त्यापैकी कोणतातरी एक अर्थ स्वीकारलाच पाहिजे, त्याचा तिसरा कोणताही अर्थ असू शकणार नाही." (पृ. २७६) यापैकी पहिले सिद्धान्तन ठीक आहे पण दुसऱ्या सिद्धान्तनाचा अर्थ कसा लावायचा हा प्रश्न उपस्थित होतो. समजा क म्हणजे ' त्रिकोण ' हे पद आहे; आणि समजा ख हा अर्थ म्हणजे चार सरळ रेषांनी बंदिस्त अशी आकृति. आता आपल्या क ह्या पदाने ख हा अर्थ नाकारला पाहिजे हे तर उघड आहे. तेव्हा वाडेकरांच्या सिद्धान्तनाप्रमाणे क ने न–ख हा अर्थ स्वीकारला पाहिजे. ख म्हणजे " चार सरळ रेषांनी बंदिस्त अशी आकृति " तेव्हा न–ख म्हणजे " (जी) आकृति तरी नाही किंवा सरळ रेषानी बंदिस्त नाही (अशी आकृति) किंवा चार इतर सरळ रेषांनी बंदिस्त अशी आकृति " किंवा, आपले चर्चाविश्व (Universe of discourse) आकृतिसंबंधीचे आहे असे जर मानले तर न–ख म्हणजे वक्र रेषांनी बंदिस्त अशी आकृति किंवा चार- इतर सरळ रेषांनी बंदिस्त अशी आकृति. " आता वाडेकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे ' त्रिकोण ' ह्या पदाने " वक्र रेषांनी बंदिस्त अशी आकृति किंवा चार- इतर सरळ रेषानी बंदिस्त अशी आकृति " हा अर्थ स्वीकारलाच पाहिजे. पण ' त्रिकोण ' ह्या पदाचा हा अर्थ नाही हे उघड आहे. अगदी समजा न–ख म्हणजे ' चार सोडून इतर कोणत्यातरी संख्येइतक्या सरळ रेषानी बंदिस्त अशी आकृति ' हा अर्थ घेतला तरी हा ' त्रिकोण ' ह्या पदाचा अर्थ नाही. त्रिकोण, ह्या पदाचा ' तीन सरळ रेषानी बंदिस्त अशी आकृति ' हाच नेमका अर्थ आहे आणि इतर कोणताही अर्थ ' त्रिकोण ' हे पद स्वीकारू शकत नाही.

एखाद्या पदाने एखादा अर्थ स्वीकारणे म्हणजे काय ? तर तो अर्थ म्हणजे त्या पदाचा अर्थ असणे. असे असेल तर ' त्रिकोण ' हे पद वरील न–ख हा अर्थ स्वीकारू शकत नाही हे उघड आहे. पण पदाने एखाद्या अर्थाचा स्वीकार करणे म्हणजे तो अर्थ त्या पदाच्या संपूर्ण अर्थात अंतर्भूत असणे, असे वाडेकरांना म्हणायचे असेल. ह्या अर्थाप्रमाणे ' त्रिकोण ' ह्या पदाने न–ख ह्या अर्थाचा स्वीकार केला आहे असे म्हटले पाहिजे. कारण ' त्रिकोण ' ह्या पदाचा ' तीन सरळ रेषानी बंदिस्त अशी आकृति " हा अर्थ आहे आणि ह्या अर्थामध्ये "चार सोडून इतर कोणत्यातरी संख्येइतक्या रेषानी बंदिस्त अशी आकृति ' हा अर्थ अंतर्भूत आहे. कारण, तीन ही संख्या म्हणजे चार सोडून इतर कोणतीतरी एक संख्या आहे. तेव्हा, क या पदाने ख हा अर्थ जर नाकारला असेल तर न–ख हा अर्थ स्वीकारला पाहिजे असे जेव्हा वाडेकर म्हणतात तेव्हा क या पदाचा, अशा परिस्थितीत, न–ख हा अर्थ असला पाहिजे असे त्यांना म्हणायचे नसेल तर क ह्या पदाच्या अर्थात न–ख हा अर्थ अंतर्भूत असला पाहिजे एवढेच त्यांना

अनुक्रमणिका

म्हणायचे असेल. पण त्यांच्या म्हणण्याचा असा अर्थ घेतला तरी सर्व अडचणींचा निरास होत नाही.

अ ह्या पदाच्या अर्थामध्ये ब हा अर्थ अंतर्भूत आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की ' अ हा ब असलाच पाहिजे ' हे विधान खरे आहे. उदा. ' तांबडें फूल ' ह्या पदाच्या अर्थात ' तांबडे असणे ' हा अर्थ अंतर्भूत आहे ह्याचा अर्थ ' तांबडे फूल तांबडे असतेच' हे विधान खरे असते. आता ह्या अर्थाप्रमाणे वाडेकरांचे सिद्धान्तन स्वीकारता येण्यासारखे आहे का पाहू या. समजा, क म्हणजे ' फूल ' हे पद आणि ख हा अर्थ म्हणजे, 'तांबडे (असणे).' आता ख हा अर्थ (' तांबडे असणे ' हा अर्थ) क ह्या पदाच्या अर्थामध्ये अंतर्भूत नाही. कारण ' फूल तांबडे असतेच ' हे विधान खरे नाही. तेव्हा क ह्या पदाकडून ख ह्या अर्थाचा स्वीकार झालेला नाही. तेव्हा क ह्या पदाकडून न–ख ह्या अर्थाचा स्वीकार झाला पाहिजे. म्हणजे क ह्या पदाच्या अर्थामध्ये न–ख हा अर्थ अंतर्भूत असला पाहिजे. म्हणजे ' फूल अ–तांबडे असलेच पाहिजे ' हे विधान खरे ठरले पाहिजे. पण 'फूल अ-तांबडे असलेच पाहिजे ' (किंवा 'फूल तांबडे असता कामा नये') हे विधान खरे नाही. ह्याचा अर्थ असा होतो की ' पदाने एखाद्या अर्थाचा स्वीकार करणे ' ह्या शब्दप्रयोगाच्या आपण लावलेल्या दुसऱ्या अर्थाप्रमाणे जर विमध्यनियमाच्या सिद्धान्तनाचा उलगडा केला तरीही हे सिद्धान्तन सदोष ठरते.

क (ही गोष्ट) जर ख नसेल तर ती न–ख असली पाहिजे हे विमध्यनियमाप्रमाणे योग्य आहे. परंतु, क ह्या पदाचा ख हा जर अर्थ नसेल तर न–ख हा क या पदाचा अर्थ असला पाहिजे हे विमध्यनियमाप्रमाणे निष्पन्न होत नाही. समजा, क ह्या पदाचा ख हा अर्थ आहे आणि इतर पदांचे ग, घ, च ... इ. अर्थ आहेत. आता क ह्या पदाचा ख हा अर्थ असल्यामुळे त्याचा ग हा अर्थ नाही. तेव्हा वाडेकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे न–ग ह्या अर्थाचा क ने स्वीकार केला पाहिजे क ह्या पदाने न–ग ह्या अर्थाचा स्वीकार केला पाहिजे. याचा एक संभाव्य अर्थ असा की न–ग हा क चा अर्थ असला पाहिजे. पण न–ग म्हणजे ग शिवाय इतर अर्थ; म्हणजे, न–ग म्हणजे ख किंवा घ किंवा च किंवा ... पण क ह्या पदाचा ' ख किंवा घ किंवा च किंवा ... ' असा अर्थ नाही. केवळ ख हाच क ह्या पदाचा अर्थ आहे. क ने न–ग ह्या अर्थाचा स्वीकार केला पाहिजे ह्या म्हणण्याचा दुसरा अर्थ असा असू शकेल की न–ग हा अर्थ क च्या अर्थामध्ये–म्ह. ख मध्ये–अंतर्भूत आहे. पण ह्या अर्थाप्रमाणेसुद्धा वाडेकरांचे सिद्धान्तन सदोष ठरते हे आपण पाहिलेच आहे. ह्या अर्थाने जर वाडेकरांचे सिद्धान्तन स्वीकारले तर कोणतेही विधान एकतर आत्मव्याघाती (self–contradictory) तरी असले पाहिजे किंवा विश्लेषक तरी असले पाहिजे असे मानण्याची आपत्ती येते. कारण पहा : समजा क हे पद आहे आणि ज्याचा अर्थ क च्या अर्थाहून भिन्न आहे आणि ज्याचा अर्थ कच्या अर्थात अंतर्भूत नाही असे ख हे दुसरे पद आहे. ह्याचा अर्थ असा होतो की क हे पद ख च्या अर्थाचा स्वीकार करीत नाही. तेव्हा ते न–ख ह्या पदाच्या अर्थाचा स्वीकार करीत असणार. म्हणजे न–ख ह्या पदाचा अर्थ क च्या अर्थात अंतर्भूत असला पाहिजे. आता, क हे उद्देश्य-पद व ख हे विधेयपद असलेली दोनच विधाने असू शकतात. ती म्हणजे, ' क हा ख आहे ' आणि ' क हा न–ख आहे ' (किंवा क हा ख नाही.) आता न–ख चा अर्थ क च्या अर्थात अवलंबून असल्यामुळे, ' क हा न–ख आहे ' हे विधान विश्लेषक ठरेल आणि ' क हा ख आहे ' हे विधान आत्मव्याघाती ठरेल.

विखंडन आणि खंडन

मिश्र द्विशृंग संविधानाच्या विखंडनाचे (Rebuttal) विवेचन करताना वाडेकरांच्या हातून घोटाळा झाला आहे, असे वर म्हटले आहे त्याचा उलगडा आता करू या. पुढील द्विशृंगिका (dilemma) घ्या :

जर क तर ग आणि जर ख तर घ
क किंवा ख

∴ ग किंवा घ (१६)

(१६) चे विखंडन करणारी प्रतिद्विशृंगिका (counter–dilemma) अशी राहील :

जर क तर न–घ आणि जर ख तर न–ग
क किंवा ख

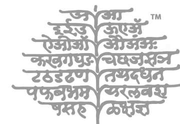
∴ न–घ किंवा न–ग (१७)




आता द्विशृंगिकेचे विखंडन करणे (rebut) म्हणजे तिचे विशिष्ट रीतीने खंडन करणे असे वाडेकर म्हणतात. (पृ. ५४७) विखंडनीयता हा ते एक तर्कदोष मानतात (fallacy of rebuttability) आता कोणत्याही संकीर्ण विधायक द्विशृंगिकेचे (complex constructive dilemma) विखंडन करता येते. ह्याचा अर्थ कोणतीही संकीर्ण विधायक द्विशृंगिका तर्कदुष्ट असते! परंतु, वाडेकरांनी स्वतः संकीर्ण विधायक द्विशृंगिकेचे उदाहरण 'तर्क-शुद्धि नियमांचे पालन" केलेल्या द्विशृंगिकांच्या उदाहरणात नमूद केले आहे. तथापि असे म्हणता येईल की विखंडनीयता हा तर्कदोष असला तरी वाडेकरांच्या मते तो आकारिक तर्कदोष (formal fallacy) नाही. मग तो आशयिक तर्कदोष (material fallacy) आहे का? अनुमानाचे एकादे आधार-विधान (premise) असत्य असल्यास त्या अनुमानाकडून आशयिक तर्कदोष घडतो. विखंडनीयता अशा प्रकारचा दोष आहे का? नाही. कारण जिची दोन्ही आधारविधाने सत्य आहेत अशी एकादी द्विशृंगिका सापडणे शक्य आहे. अशा द्विशृंगिकेकडून आशयिक तर्कदोष घडत नाही पण वाडेकरांच्या मते तिच्या पदरी विखंडनीयतेचा दोष असतोच. विखंडनीयता हा वेगळ्या प्रकारचा आशयिक तर्कदोष आहे असे वाडेकरांना म्हणायचे आहे. पण ह्या दोषाचे स्वरूप त्यांनी स्पष्ट केले नाही; विखंडनीयता हा दोष कसा ठरतो हे त्यांनी दाखवून दिलेले नाही.

कदाचित् वाडेकरांच्या मनात असे काही तरी असेल : विखंडक द्विशृंगिकेचा [rebutting dilemma; उ. (१७)] निष्कर्ष हा मूळ द्विशृंगिकेच्या निष्कर्षाच्या विरोधी असतो. तेव्हा विखंडक द्विशृंगिका जर निर्दोष अनुमान असेल तर तिचा निष्कर्ष सत्य असला पाहिजे. मग ह्याच्या विरोधी मूळ असलेला द्विशृंगिकेचा निष्कर्ष असत्य असला असला पाहिजे. आणि असत्य निष्कर्ष सिद्ध करणाऱ्या अनुमानात तर्कदोष असलाच पाहिजे. उदा. ५४९ वर ते म्हणतात, "द्विशृंगिकेच्या विखंडनात मूळ द्विशृंगिकेच्या ज्येष्ठ पक्षविधानातील आशयिक प्रमाणांचीच फेररचना करून तिच्या मूळ निष्कर्षाशी विसंगत असा नवीन निष्कर्ष निष्पन्न होतो. म्हणून ... विखंडनीयता (rebuttability) हाही द्विशृंगिकेचा एक आशयिक तर्कदोष होय, हे उघड आहे." आता विखंडक द्विशृंगिकेचा निष्कर्ष मूळ द्विशृंगिकेच्या निष्कर्षाशी विरोधी असतो असे म्हणणे पूर्णपणे चूक आहे. एक विधान दुसऱ्या विधानाच्या विरोधी केव्हा असते? जर ही दोन्ही विधाने खरी असू शकत नाहीत, एक विधान खरे असले तर दुसरे खोटे असले पाहिजे असे असले तर. आता, मूळ द्विशृंगिकेचा निष्कर्ष जर 'ग किंवा घ' ह्या रूपाचे, असले तर विखंडक द्विशृंगिकेचा निष्कर्ष 'न–घ किंवा न–ग' ह्या रूपाचा असतो. आणि ह्या रूपाची दोन विधाने परस्परांशी सुसंगत असतात. ती परस्परविरोधी नसतात. कारण, 'ग किंवा घ' ह्या रूपाच्या विधानाचा अर्थ असा की ग आणि घ ह्या विधानांपैकी एक तरी विधान खरे आहे. आणि 'न–घ किंवा न–ग' ह्या रूपाच्या विधानाचा अर्थ असा की ग आणि घ ह्या विधानांपैकी एकतरी विधान खोटे आहे. ह्यावरून हे उघड आहे की 'ग किंवा घ' आणि 'न–घ किंवा न-ग' ह्या दोन विधानात परस्परविरोध नाही. ती दोन्ही विधाने खरी असू शकतील. उदा. समजा, ग खरे आहे आणि घ खोटे आहे. अशा परिस्थितीत 'ग किंवा घ' हे विधान खरे ठरेल कारण ग आणि घ ह्या विधानांपैकी एकतरी विधान खरे आहे असे ह्या विधानाचे म्हणणे आहे आणि त्यांच्यापैकी एक विधान– ग हे विधान– खरे आहेच. त्याचप्रमाणे 'न-घ किंवा न–ग' हे विधान ह्या परिस्थितीत खरे ठरते; कारण ग आणि घ ह्या दोन विधानांपैकी एकतरी विधान खोटे आहे असे ह्या विधानाचे म्हणणे आहे आणि त्यांपैकी एक विधान– घ हे विधान– खोटे आहेच. 'ग किंवा घ' ह्या रूपाच्या विधानाच्या विरोधी विधान 'न-घ किंवा न-ग' ह्या रूपाचे नसते तर 'न घ आणि न–ग' रूपाचे असते. कारण 'न–घ आणि न-ग' ह्या रूपाच्या विधानाचे म्हणणे असे असते की घ आणि ग ह्या दोन विधानांपैकी एकही विधान खरे नाही; आणि हे म्हणणे, ग आणि घ ह्यापैकी एकतरी विधान खरे आहे असे म्हणणाऱ्या 'ग किंवा घ' ह्या विधानाशी विसंगत आहे.

सारांश, विखंडक द्विशृंगिकेचा निष्कर्ष मूळ द्विशृंगिकेच्या निष्कर्षाशी विरोधी नसतो. म्हणून या आधारावर विखंडनीयता हा द्विशृंगिकेचा तर्कदोष मानणे हेच





अनुक्रमणिका

तर्कदुष्ट आहे. वाडेकरांच्या हातून ही चूक घडली ह्याचे कारण अनुमानाचे स्वरूप, त्याचे कार्य हे कार्य यशस्वी ठरण्याच्या अटी ह्यांच्याविषयी त्यांच्या मनात गोंधळ आहे. अनुमानाचे उद्दिष्ट आपला निष्कर्ष सिद्ध करण्याचे असते. आणि हे उद्दिष्ट साध्य करण्यात अनुमान जर संपूर्णपणे यशस्वी व्हायचे असेल तर त्याला दोन अटी सांभाळाव्या लागतात: (१) त्या अनुमानाची सर्व आधारविधाने सत्य असली पाहिजेत. (२) त्याचा आकार (form) प्रमाण (valid) असला पाहिजे (म्हणजे त्याचा निष्कर्ष आधारविधानांपासून खरोखर निष्पन्न होत असला पाहिजे.) ह्या दोन्ही अटी ज्या अनुमानाकडून सांभाळल्या जातात ते आपले उद्दिष्ट साध्य करण्यात संपूर्णपणे यशस्वी असते आणि त्याचा निष्कर्ष सत्य असतोच. आता, एखाद्या अनुमानाचे खंडन करणे म्हणजे ते अनुमान आपला निष्कर्ष सिद्ध करण्यात पूर्णपणे यशस्वी झालेले नाही हे दाखवून देणे. अनुमानाचे खंडन करू पहाणाऱ्यावर त्या अनुमानाचा निष्कर्ष असत्य आहे हे दाखवून देण्याची जबाबदारी नसते. ते निष्कर्षविधान सत्य असेलही. फक्त ह्या अनुमानाकडून ते सिद्ध झालेले नाही एवढेच त्याने दाखवून देणे आवश्यक असते. आता हे दाखवून द्यायचे तर आपला निष्कर्ष सिद्ध करण्यात यशस्वी होण्यासाठी ज्या दोन अटी पाळाव्या लागतात त्यांपैकी एकीचा तरी भंग त्या अनुमानाकडून झाला आहे हे दाखवून द्यावे लागते. म्हणजे त्या अनुमानाचा आकार तरी अप्रमाण (invalid) आहे असे दाखवावे लागते किंवा त्या अनुमानाची सर्व आधारविधाने खरी नाहीत, त्यांपैकी एक तरी खोटे आहे हे दाखवावे लागते. द्विशृंगिका हा एक अनुमानप्रकार आहे. तेव्हा अनुमानाचे खंडन करण्याची जी सामान्य रीत आहे त्याच रीतीने द्विशृंगिकेचेही खंडन करता येते, करावे लागते. आता, केवल विधायक द्विशृंगिका (simple constructive dilemma) केवल निषेधक द्विशृंगिका (simple destructive dilemma) संकीर्ण विधायक द्विशृंगिका (complex destructive dilemma) आणि संकीर्ण निषेधक द्विशृंगिका (complex destructive dilemma) हे द्विशृंगिकेचे जे चार आकार आहेत ते प्रमाण आहेत. तेव्हा यापैकी एखाद्या आकाराची द्विशृंगिका असली तर तिचे खंडन करताना तिचा आकार तर्कदुष्ट आहे असे म्हणता येणार नाही. तेव्हा अशा द्विशृंगिकेचे खंडन करायचा मार्ग एकच. तो म्हणजे तिचे एखादे आधारविधान खोटे आहे हे दाखवून देणे. द्विशृंगिकेचे विखंडन करताना आपण तिचे एखादे तरी आधारविधान असत्य आहे हे दाखवून देत नाही; म्हणजे तिच्यात आशयिक दोष आहे हे दाखवून देत नाही; किंवा तिचा आकार सदोष आहे हेही दाखवून देत नाही. म्हणून द्विशृंगिकेचे विखंडन म्हणजे तिचे खंडन ठरत नाही. "विखंडन (म्हणजे) (विशिष्ट रीतीचे खंडन)" असे वाडेकर म्हणतात (पृ. ५४७) ते चूक आहे.

पण समजा, एखादे निष्कर्षविधान सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणारे एखादे अनुमान आहे. ह्या अनुमानाविषयी मी काहीच बोलत नाही. पण स्वतंत्रपणे त्याच्या निष्कर्षविधानाशी विरोधी असे विधान मी यशस्वी रीतीने सिद्ध करतो. मग ह्यामुळे मूळच्या अनुमानाचे आपोआप खंडन होते. कारण माझे हे (दुसरे) अनुमान जर यशस्वी, संपूर्णपणे प्रमाण (valid) असेल तर त्याचे निष्कर्षविधान सत्य असले पाहिजे. म्हणजे, त्याच्याशी विरोधी असलेले मूळ अनुमानाचे निष्कर्षविधान असत्य असले पाहिजे. आणि ज्याचा निष्कर्ष असत्य आहे असे अनुमान तर्कदृष्टया सदोष असलेच पाहिजे. आता विखंडन हे द्विशृंगिकेचे ह्या प्रकारचे खंडन आहे. असे कदाचित् म्हटले जाईल पण विखंडक द्विशृंगिकेकडून जे निष्कर्षविधान सिद्ध केले जाते ते मूळ द्विशृंगिकेच्या निष्कर्षविधानाशी विरोधी नसते हे आपण पाहिलेच आहे. विखंडक द्विशृंगिकेकडून मूळ द्विशृंगिकेला कोणताच धक्का पोचत नाही. म्हणून विखंडन हे द्विशृंगिकेचे एक प्रकारचे खंडन आहे असे म्हणणे चूक आहे.

—(**अपूर्ण**)

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

मागासलेली राष्ट्रे व विज्ञानाची प्रगति

'सेमिनार तर्फे झालेल्या' 'वैज्ञानिक दृष्टी' ह्या विषयावरील परिसंवादात बोलताना जर्मनीचे डॉ. जी. रीनॅकर म्हणाले :

" विज्ञान व त्याच्याकडे पहाण्याची ह्या देशातील (भारत) लोकांची दृष्टी ह्या विषयावर बोलताना कदाचित् मला फारसे महत्वाचे असे काहीच सांगता येणार नाही. कारण जर्मनीमध्ये आमच्यापुढे हा प्रश्न थोडा वेगळ्या स्वरूपात असतो. तेथे वैज्ञानिक दृष्टी ही असतेच फक्त ती जिवंत ठेवणे एवढाच काय तो फार तर प्रश्न असतो. कारखान्यातील कामगार व शेतावरील मजूर हा अधिक चांगले काम देण्यासाठी शास्त्रीय दृष्टी ठेवून श्रम करतो की नाही एवढेच आम्हाला पहावयाचे असते. "

" आपल्या प्रयोगशाळेत काम करणे एवढेच काही शास्त्रज्ञाचे काम नव्हे. आपल्या देशबांधवांना शिक्षित करणे, विज्ञान त्यांचेपर्यंत पोहचविणे, विज्ञान हे समाजजीवनाचा एक भागच करून टाकणे ही सामाजिक जबाबदारीसुद्धा शास्त्रज्ञावर असते. त्याने ते आपले एक कर्तव्यच आहे असे मानायला शिकले पाहिजे. "

" लोकामध्ये शास्त्राविषयी अभिरुची निर्माण करण्यासाठी कुठलाही एक प्रकार पुरा पडेल असे नाही. शक्य त्या सर्व मार्गांनी ते करावे लागते. रशियामध्ये टॅक्सीड्रॉयव्हरासारखे लोकही फावल्या वेळात गुप्त पोलिसी रहस्यमय कादंबऱ्यांच्या ऐवजी सोपी विज्ञानावरील पुस्तकेच वाचताना आढळतात. कदाचित लोकांचे हाती देण्यासाठी अशी सोपी पुस्तके आपणाकडे नसतीलही, तथापि हे लक्षात ठेवलेच पाहिजे की, शक्य होईल त्या सर्व मार्गांनी शालेय विद्यार्थ्यात त्याचप्रमाणे विद्यालयांबाहेरील प्रौढातही विज्ञानासंबंधीची अभिरुची निर्माण करणे हे फार मोठे काम आहे. "

" सेमिनार " मार्च १९६४, पृष्ठ २१

चिंतनीय अवस्था आणि काही उपाययोजना

मागासलेल्या राष्ट्रातून हा प्रश्न किती बिकट आहे हे दाखविताना स्टीव्हन डेडयूर म्हणतात :

" आज जगातील १२० राष्ट्रांपैकी फक्त १५-२० राष्ट्रातच बहुतेक सर्व विज्ञान आहे. जगातील एकंदर शास्त्रीय संशोधनापैकी सुमारे ९५ टक्के संशोधन ह्याच राष्ट्रातून होत आहे. ह्या संशोधनातून मिळणारा राजकीय, आर्थिक व सांस्कृतिक लाभ हीच राष्ट्रे उठवीत आहेत.

" जगातील दोन तृतीयांश लोकसंख्या सामावणारी सुमारे १०० राष्ट्रे उरलेला ५ टक्के विज्ञानाभ्यास आपापसात वाटून घेऊन जगत आहेत. तेव्हा वस्तुतः ह्या राष्ट्रात विज्ञान नाहीच असे म्हणता येईल. विज्ञानात पुढे गेलेली राष्ट्रे व मागे राहिलेली राष्ट्रे ह्यांच्यात फार अंतर पडत आहे.

" ह्या क्षेत्रात मागासलेल्या राष्ट्रांची प्रगति व्हावयाची असेल तर त्यासाठी तेथील लोकात त्याबद्दलची जाणीव किती आहे, ते हाती घेण्यासाठी आज सामर्थ्य किती आहे, व पुढे परिश्रमाची कितीशी तयारी आहे हे पहावे लागेल. ते पहाता अविकसित राष्ट्रात सामान्य माणसाकडे विज्ञानदृष्टी जवळजवळ नाहीच असेच दिसते.

" विज्ञानासंबंधीची दृष्टीच लोकात नसल्यामुळे त्याच्या विकासाची मागणी जनतेकडून येणे अशक्य, व ज्याची लोकांकडून मागणी नाही ते देण्याची लोकनियुक्त सरकारला काहीच गरज वाटत नाही. लोकांकडून मागणी नाही, म्हणून सरकार काही करीत नाही, व सरकार शिकवित नाही म्हणून लोक

अनुक्रमणिका

शहाणे होत नाहीत, अशा तऱ्हेचे हे दुष्ट चक्र होऊन बसते. विज्ञान पुढे सरकत नाही. ''

'' ह्या परिस्थितीत विज्ञानाचा पाठपुरावा सरकारनेच धाडसाने करावयास पाहिजे. विज्ञानदृष्टी असलेली जी थोडी उत्साही तरुण मंडळी असतील त्यांना शासनाकडून उत्तेजन मिळाले पाहिजे, हे विज्ञाननिष्ठ गट वेगळे, एकाकी पडता कामा नयेत. ते नामशेष होता कामा नयेत. सरकारने लोकांमध्ये ह्या जाणत्या अल्पसंख्यांमार्फत विज्ञान पसरविले तर त्याचा सुपरिणाम दिसू लागेल. ''

'' विज्ञान जनतेपर्यंत पोहचविण्याचा दुसरा प्रभावी उपाय म्हणजे शासनाव्यतिरिक्त ज्या इतर औद्योगिक, शैक्षणिक व सांस्कृतिक संस्था समाजात असतील त्यांच्याकडूनही विज्ञानाची अधिकाधिक बूज होईल व त्यांच्याकरवी ते समाजात पसरेल. अशा संस्था टिकविणे, वाढविणे हेही शासनाचेच काम आहे. ''

'' मिनर्व्हा '' ऑटम १९६२. पृ. ६०–८१.

विद्यापीठ : सर्वांत अधिक प्रभावी साधन

विज्ञानाच्या प्रसाराविषयी लिहिताना श्री. जोसेफ फीशरही स्पष्टपणे असे सुचवितात :

'' शिष्यवृत्त्या सहाय्यकनिधी, विशेष वेतने अशा अनेक प्रकारांनी राज्यसरकारे विज्ञानाला उत्तेजन देऊ शकतील. राज्यातील शिक्षणव्यवस्था अशा तऱ्हेने बांधता येईल की, ज्यातून विज्ञानाचा विकास साधेल, आर्थिक आणि सामाजिक विकास साधण्यासाठी विद्यापीठ संस्था व त्यातून बाहेर पडणारे असंख्य विद्यार्थी ह्यासारखे दुसरे प्रभावी साधन नाही. ''

'' मिनर्व्हा '' ऑटम, १९६३ पृष्ठ ५३.

वैज्ञानिकांपेक्षा विज्ञाननिष्ठ लोकनेतेच हवेत

मात्र शासनाने जी विज्ञानविषयक कामगिरी बजावावयाची असते ती पार पाडताना कोणती काळजी घेतली पाहिजे ह्या संबंधीचा मेरव्हिन जोन्स ह्यांचा इशारा फार महत्त्वाचा आहे, ते म्हणतात :

'' सरकारतर्फे विज्ञानाचा प्रसार होण्यासाठी खुद्द वैज्ञानिकच सरकारात पाहिजेत असे नाही, किंबहुना विज्ञानाच्या कुठल्यातरी शाखेतला तज्ञ शासनात घेऊन त्याच्या सल्ल्याने विज्ञानविषयक धोरण आखणे इष्टही होणार नाही. जो आपला विषय चांगला जाणतो त्याला आपल्या संशोधनात्मक निष्कर्षांचा समाजावर काय परिणाम होईल हे उमजेलच असे नाही. ''

'' आणि म्हणूनच लोकहिताचे दृष्टीने लोकशाही सरकारात वैज्ञानिकांपेक्षा विज्ञानदृष्टी असणाऱ्या नेत्यांचीच खरी गरज आहे. आपल्या काळातील आपल्या भोवतालच्या मानवी समाजाच्या आशा-आकांक्षा आणि शास्त्रीय ज्ञानाचा विकास ह्यांची सांगड घालू शकणारा भविष्यकालीन प्रगतीची दिशा आणि स्वरूप ह्यांचा अंदाज बांधू शकणारा सामाजिक आणि सांस्कृतिक दृष्टी असणारा नेताच योग्य असे विज्ञानविषयक धोरण आखू शकेल. ''

'' सायन्स अँड सोसायटी '' विंटर १९६२ पृ. ६०–६२

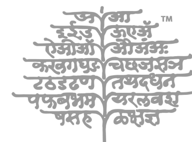
अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष





अनुक्रमणिका